Introduzione alla MAGIA

A CURA DEL "GRUPPO DI UR"

Terza edizione

VOLUME TERZO

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

INTRODUZIONE AL TERZO VOLUME

In questo terzo volume si continua e si conclude l'esposizione, iniziata nei due precedenti, delle dottrine tradizionali, esoteriche e magiche.

Altri dettagli e indirizzi d'ordine pratico, orientativo, sperimentale e dottrinale sono stati dati. Altri testi sono stati tradotti o riprodotti e sono state riferite vedute di alcuni esponenti noti e qualificati delle nostre discipline, delle quali abbiamo precisato le relazioni con altri campi della spiritualità o della conoscenza, con la mistica, la « psicologia del profondo », la metapsichica, ecc. Nel contempo abbiamo continuato a trattare del simbolismo e ad evocare alcune espressioni che la Tradizione ha avuto nel passato, dalla preistoria iperborea fino alla romanità e al Medioevo.

Anche in questo volume una certa varietà degli indirizzi pratici, oltre che ad arricchire la prospettiva complessiva, è stata considerata per andar incontro a quella degli interessi e delle disposizioni individuali dei singoli lettori, essendo però mantenuta l'unità dell'indirizzo essenziale, che è quello di un approccio attivo e lucido, « magico », al sovrasensibile e al trascendente.

I

VIE DELLO SPIRITO OCCIDENTALE

In poche epoche, come in quella attuale, è stato tanto difficile all'Occidente giungere ad un orientamento preciso conforme alla sua tradizione; e questo lo si deve soprattutto ad una singolare alternativa a cui l'Occidente stesso si è ridotto.

Noi oggi vediamo in Occidente da una parte un mondo di realizzazioni sviluppatosi nel segno della visione chiara (scienza) e dell'azione precisa (tecnica) — ma questo mondo non conosce luce, la sua legge è quella di un movimento senza centro, il suo limite è la materia e la voce della materia. D'altra parte risorge un impulso verso alcunché di superiore — ma un tale impulso sbocca in forme varie di una specie di evasione o di regressione. Là dove l'Occidente afferma il principio attivo e realistico della sua tradizione, là, dunque, non vi è spirito; e là, dove si tende verso lo spirito, quel principio cessa di esser presente, dando luogo al suo contrario: da un lato, sono le tendenze umanitarie, cristianeggianti, democraticamente universalistiche, dall'altro le correnti neo-spiritualistiche che spesso si associano all'irrazionalismo, alla religione della vita, alle teorie dell'inconscio: un mondo confuso che è in intima contraddizione con lo spirito virile dell'Occidentalità.

Questo stato di fatto si è costituito come una specie di dilemma. Comprenderlo, è il primo passo. Spezzare l'alternativa, sarebbe la condizione di salute.

La reazione spiritualistica al materialismo del mondo moderno ha certamente il suo diritto: non lo ha piú, però, quando accomuna nella negazione cose distinte, disconoscendo i significati fondamentali che stanno alla base dell'esperienza occidentale, indipendentemente dalla loro attuale forma materialistica e degradata di manifestazione. Il mondo realistico moderno, come spirito, è intensamente occidentale. Esso sbocca, sí, nel regno arimànico della macchina, della finanza, del numero, delle metropoli d'acciaio e di cemento privo di contatti con la trascendenza, ove ogni senso delle forze invisibili e viventi delle cose si spegne: ma attraverso tutto questo, l'anima occidentale ha mantenuto uno « stile » del quale si potrebbe riconoscere il valore se si prescinde dal piano e dalle forme della realizzazione puramente materiale.

È l'attitudine della *scienza,* come conoscenza sperimentale, positiva, metodica — al luogo di ogni intuizionismo istintivo, di ogni irrazionalismo, di ogni interesse per l'indeterminato e per il « mistico ».

È l'attitudine della *tecnica,* come conoscenza esatta di leggi necessitanti al servizio dell'azione onde poste certe cause seguano effetti prevedibili e determinati senza intrusione di elementi irrazionali e emozionali.

È, infine, il valore della *personalità,* capace di una iniziativa attiva, portata verso l'autonomia.

Per quanto in aspetti e gradi molto varî, nelle realizzazioni occidentali opera un impulso secondo queste dimensioni fondamentali. Averle confuse con il materialismo di molte realizzazioni a cui esse han dato luogo, è stato l'errore: ogni reazione al materialismo, ogni volontà di superamento del materialismo si è associata, da allora, ad un disconoscimento dello spirito dell'occidentalità, ad una evasione graduale dalla legge occidentale di realismo, di azione e di personalità, donde, appunto, quel neo-spiritualismo contemporaneo che, nello stesso caso che conservi qualcosa di davvero spirituale, va pur sempre considerato come un

pericolo e un elemento di degenerescenza rispetto a ciò che corrisponde il nucleo piú profondo della nostra tradizione.

Specie dopo la prima e la seconda guerra mondiale, le forme di tale spiritualismo hanno preso uno sviluppo rilevante. Sono le correnti in cui dottrine orientali mal comprese, sono adattate ai peggiori pregiudizî occidentali; è il malsano interesse per i problemi del subcosciente (psicanalisi), ma, soprattutto, per la medianità e la « parapsicologia »; è la via di un « ritorno » al cristianesimo piú sfaldato, dovuto ad una intima alienazione o capitolazione, sono i varî aspetti di un nuovo culto della « Vita » piú o meno panteistico e promiscuo. Per quanto grande possa essere la diversità di queste forme, pure obbediscono tutte ad uno stesso significato, e rispecchiano un clima di evasione, di insofferenza, di stanchezza. È l'anima dell'Occidente che vacilla e si sfalda. L'occhio non la vede sussistere che nel mondo chiuso d'in basso: dietro ai signori delle àlgebre incatenanti o scatenanti le forze della materia; della finanza e dell'industria che detta legge a genti e governi; delle macchine ove giorno per giorno eroismi privi di luce si lanciano per le vie del cielo e dell'oceano.

La mancanza di ogni impulso a che i valori viventi su questo piano se ne stacchino, e si riaffermino e si integrino in un ordine superiore — la mancanza di tale impulso nell'Occidente moderno è il suo limite, il suo fattore di impietramento e di decadenza. La tradizione occidentale non risorgerà che quando una nuova civiltà, non piú stregata dalla realtà materiale, affermerà uno stile di chiarezza, di azione assoluta e di vera personalità di là dalla nebbia dello « spiritualismo » e da tutte le altre forme già accennate di evasione e di dissolvimento. E per le relazioni di analogia che un tale stile ha col significato speciale secondo cui in questa sede spesso sono stati usati i termini « magia » e « visione magica del mondo », può dirsi: è a mezzo di un'*epoca magica* che l'Occidente potrà eventualmente risolvere il nodo della « età oscura » — *kali-yuga,* età del ferro. Nessuna alterazione: in una epoca di realismo attivo, trascendente e fortemente personalizzato, la nuova forma tradizionale che l'Occidente potrà far sua si ripren-

derà dallo spirito stesso della sua piú antica tradizione: dall'antico spirito artico-atlantico, luce che dal Nord scese verso il Sud, dall'Ovest volse verso l'Est, portando dovunque, insieme ai segni di un simbolismo cosmico, il retaggio di razze eroiche, attive, conquistatrici.

E come motivi particolari: di là dal mondo dell'Uno, il suo articolarsi nella pluralità degli dèi e degli eroi, in vie di ascesa e di discesa: « mortali immortali, immortali mortali », secondo la parola eraclitea ed ermetica; cessazione della nostalgia, della volontà di pace e di abbandono, dello sguardo riportantesi verso le « Madri »; cessazione di ogni torbida ebrezza, chiusura di fronte a ogni estasi confusa e demonismo subpersonale; senso dell'*essere* e del *procedere,* essendo « tutto fronte », come chi apre nuove vie e nuovi valichi, come chi segni e difenda nuovi limiti di dominio là dove altri cadde o non giunse. In un'epoca magica, significati del genere si riaffermano nello stesso contatto col sovrasensibile. E per l'Occidente, in fondo, si tratta appunto di motivi che, nell'una forma o nell'altra, sempre riapparvero nella sua storia: dallo spirito della conquista mondiale da parte dell'Europa bianca, e piú indietro, passando per l'epica cavalleresca e crociata fino alle forme piú chiare dello spirito romano e ario-mediterraneo, dorico-acheo e omerico, fino agli echi dei naviganti e dei conquistatori bianchi primordiali — quelli dai « grandi vascelli stranieri », dalle insegne dell'Ascia e dell'« Uomo solare con braccia alzate », — scendenti dalle sedi artiche fino ai centri della prima civiltà tradizionale occidentale.

Il problema è di vedere fino a che punto contatti possono esser ristabiliti in tal senso. Fra le grandi ombre, le terre malferme e i bagliori arimànici del mondo moderno, questo dovrebbe essere il punto di riferimento per liberare l'Occidente senza contraddirlo. Su tale direzione dovrebbe portarsi l'azione rettificatrice e animatrice di coloro che hanno la vocazione di capi spirituali, per la « difesa dell'Occidente »: di là, dunque, sia dall'attivismo materialista che dal pericolo « spiritualista ».

ABRAXA

LA NUBE E LA PIETRA

Nella Scienza nostra, che ad un tempo è un'Arte, oltre che a virtualità di realizzazioni intellettuali, i simboli racchiudono elementi di *azioni* — vie segrete di potere per il Fuoco mentale desto nell'Opera sacra.

Ricorrente negli scritti medievali di questa tradizione, tu avrai trovato, per esempio, questo tema: FUOCO INTORNO ALLA PIETRA NERA — NUBE CHE SE NE LEVA.

Se pur tu sai sorridere di chi qui immagina volgari operazioni chimiche — combustioni, vapori che esalano nel riscaldarsi di certe sostanze *morte*; se tu invece sai, che la « Pietra » è il corpo animale, la « Nube » è il corpo sottile, il « Fuoco » però qualche cosa, che difficilmente si riuscirebbe a far capire a chi mai l'abbia acceso: se pure, dunque, sei da tanto, tieni per fermo che con tutto questo stai ancor lungi dalla realizzazione rituale della *potenza* della formula.

Su questa voglio ora istruirti.

Per primo, ed innanzi tutto, devi *conoscere* partitamente — conoscere vuol dire: prepararli, « confezionarli » — e praticamente, gli elementi; i quali sono la *Pietra nera* e il *Fuoco*. Il terzo che è la *Nube*, l'atto stesso del Rito è destinato a dartene l'esperienza.

Tu sai che il laboratorio nostro è il corpo: questo « ricettacolo » alto otto palmi comprende gli elementi, il principio degli elementi, la vita e la risoluzione loro nelle vie d'in alto o nelle vie d'in basso, secondo l'Azione e secondo il Rito.

Come chi scioglie ciò che era intrecciato, e questo e quello ora separa, distingue, conosce e ripone partitamente — cosí anche, con sottile arte spagirica, chiuso nella tua forma, amalgamato con la tua sostanza, gelato in magico equilibrio, separerai ed estrarrai dal tuo « composto » gli elementi necessari per l'operazione.

(Conoscenza della Pietra)

Già te ne fu detto, per piú di un accenno. Posizione supina, rigorosamente orizzontale, immota: come di chi sia stato abbattuto, atterrato, percosso a morte, per analogia simbolico-magica con la condizione di passività radicale che precede il *rialzarsi vivente*.

Immobilizzazione del pensiero. Estinzione delle sensazioni specializzate dei varî organi, funzioni e sedi dei sensi [1].

Giunto allo stato di « silenzio » — calma non-differenziata, interiorità riposante in sé medesima — agendo in modo sottile e dolce attrai e fa di nuovo emergere una, dirò cosí, *imponderabile* sensazione del corpo tuo immobile.

Lo stato che cosí sopravviene, trattiènilo: imprìmilo esattamente nella coscienza.

Poi aggiungi, a Mercurio, Saturno — ossia: *con un atto istantaneo della mente realizza l'immagine-sensazione di te come* SCHELETRO: te sistema osseo nudo, vuoto, senza carne, senza vita. E' tienti saldo e intrepido nell'animo.

La trasformazione è: *nero piú del nero,* gelo *mortale,* impietramento di mineralità.

È il *lapis niger*. Impossèssatene.

Se scaturiscono apparizioni — uccidile: staccando da esse l'attenzione, che terrai ferma nell'immedesimazione silente, concentrica, profonda, ieratica nello stato suscitato.

(Conoscenza del Fuoco)

Di nuovo, pòrtati verso il « silenzio ». Ma ora con attitudine intensamente vitalizzata, con un caldo, fervido rac-

(1) Come riserva analoga a quella che piú sotto « Abraxa » farà per la « concentrazione », non si creda che, come certi còmpiti possono essere espressi in poche righe, cosí spiccia sia la loro realizzazione. Ove occorra, si insista *per ore* nell'immobilità con una *patientia* tenace e calma: quasi con l'animo di chi subisca una situazione da cui non è piú in suo potere uscire, rassegnandosi dunque ed attendendo con tranquillità che il pensiero finisca con lo stancarsi e col cessare, e cosí pure ogni reazione e sensazione del corpo fisico. [*N. d. U.*]

coglimento che percorra il corpo, che si senta e che si raccolga nel corpo. Non concentrazione-coscienza, ma concentrazione *intensiva, concentrazione-ardore.*

Come nel completo assorbimento entusiastico e vibrante in un'opera o in un pensiero, in cui « infondi tutta l'anima » — ma qui, nessun pensiero, nessun oggetto (1), o, se vuoi: per solo oggetto questo stesso assorbimento o raccoglimento in accrescimento, in approfondimento intensivo, volontà-vita-ardore, che senza far venir meno la concentrazione attiva, si spinge sempre piú negli strati profondi della sostanza costituita dalla sensazione generale del corpo.

Nell'immobilità, tutto questo. Che non debba esservi nessuno « sforzo », lo sai: toccheresti la trama fisica e grossolana del corpo, arrestando le energie: e tutto sarebbe vano. Per questo ardore da trattenere e congiunger con sé stesso — come acqua immessa in acqua — pensa ad un avvolgere, ad un cuocere, ad un nutrire, ad un covare — un « avvolgente calor di febbre » (e direi anche: di *passione*) è l'indicazione che già ti ha data un testo (2).

Se tu dunque opererai cosí, avvertirai ad un dato momento e in forma distinta *uno stato speciale di caloricità diffusa nel corpo,* un calore strano vivente e *vibratile,* non comune.

Congiungèndotivi direttamente — ora tu lo puoi — *accrèscilo.*

Poi fa cadere la percezione del corpo, concèntrati soltanto sullo stato. Chiùdilo e fissalo.

Cosí tu hai il secondo elemento.

(La sintesi rituale)

Ciò che ti dissi sulla magia dell'immagine (vol. I, p.

(1) Ovvero cominciar col prendere un oggetto o immagine o pensiero che si ritenga atto a risvegliare e vivificare lo stato indicato. Poi astrarre dall'oggetto per concentrarsi ed operare unicamente sullo stato stesso. [*N. d. U.*]

(2) La *Turba Philosophorum,* testo ermetico tradotto nel vol. II. L'espressione cui si allude si trova a p. 272. [*N. d. U.*]

289) non cessar mai di averlo presente: ti si chiede di saper amalgamare una immagine con uno stato — di *proiettare* una immagine che, simultaneamente, *sia la presenza di uno stato* (1). Altrimenti manca la scintilla creativa per ogni operazione ermetica.

Ti ho detto sulla preparazione della Pietra e del Fuoco. Per una tenace e *lunga* pratica, tu lo sai: « ogni precipitazione viene dal diavolo » — al modo istesso che l'incerto e stento tentativo, con l'esercizio diviene una abilità, un automatismo sùbito obbediente al volere — cosí anche gli stati corrispondenti a quei due simboli il tuo spirito deve averli in suo potere: quasi come un ricordo preciso, o una nozione, acquisita e compresa, che tu sai rievocare quando vuoi. *Si tratterà di legare questi stati alle immagini effettive di Pietra e Fuoco.* — Ma non procedere alla sintesi operativa, prima di esser ben sicuro nel possesso, di cui ora ti ho detto.

Se vuoi operare anche con disposizioni rituali, riprendile da quanto ti è stato comunicato in occasione dell'opera con lo Specchio (vol. I, pp. 88 sgg.). Avvìati di nuovo verso il « Silenzio ». Disciòltoti, permànivi. Calmo. Nessuna preoccupazione, nessun pensiero anticipatore di quel che farai. È ad un tratto che — subitamente come l'illuminarsi e il ripiombar nel buio di una scena per un lampo — è ad un tratto che la mente REALIZZERÀ la visione: *Pietra — Fuoco che percuote la Pietra — Nube bianca che se ne scioglie ed ascende* (2).

Se la proiezione è *giusta* nel suo senso, sufficiente nella sua energia, e *animata* (in Fuoco e Pietra della visualizzazione devi far ardere *intensamente* gli stati, che hai preparato e padroneggiato), allora può accadere il distacco completo, *la traslazione nel corpo magico.*

(1) Per comprendere di che si tratti si può pensare a certe imagini di cose fortemente vissute, che non si possono rievocare senza esser presi nello stesso momento da una emozione corrispondente. [*N. d. U.*]

(2) Insieme al metodo di « proiezione » indicato da « Abraxa », si può indicare anche un metodo non istantaneo, ma di una contemplazione « magnetica » prolungata e progressiva dell'imagine. [*N. d. U.*]

Questo rito è potente. Non è scevro di pericoli per chi non abbia l'animo saldo, e rapidità di inibizione e di distruzione di fronte a ogni reazione istintiva e istantanea dell'ente psichico. Per una eventuale difficoltà a riprendere i comandi del corpo fisico, torna a quel che ti dissi per lo sdoppiamento (vol. I, pp. 245 sgg.).

Il rito è potente: ma di questa potenza la *concentrazione* è l'anima, la clava, la leva, l'unico strumento di risveglio.

Torno a dirlo, perché equivoci non sorgano — circa quanto sono venuto comunicando su queste pagine — da parte di illusi nelle presunte virtú che avrebbe una formuletta o un « segreto » quando sussista l'abitudine di un pensiero periferico, distratto, sfarfallante, astrattistico, discontinuo. *Prima di qualsiasi opera, devi saper giungere alla* CONCENTRAZIONE ASSOLUTA. E ciò vuol dire: penso l'oggetto, penso all'oggetto, penso sull'oggetto, vivo l'oggetto, non esiste né « io », né null'altro, ma fermo, unico, isolato, al centro del fuoco della mente *sta* l'oggetto: come la freccia lanciata e profondamente infissa piú non si scuote — come la salda roccia che non ha nessun moto ai colpi del vento — *cosí sussista l'unico oggetto, nel « vuoto » della mente.*

Che a questo ti occorrano mesi od anni, non importa. Se non hai la forza, o se troppo dura ti sembrasse questa condizione, considera a quante altre belle cose può dirigersi l'azione, nella vita degli uomini, oltre che alla Magia.

(Fuoco Saturnio)

Sono conosciuti molti modi per accendere il Fuoco ermetico e filosofale. Ritornando su quanto sia io che altri ti disse precedentemente, potrai trovare elementi di direttiva, e scegliere. Uno ancora te lo fornisce questa legge:

Ogni qualvolta una volontà si traduce in un movimento fisico, nella sostanza del corpo sottile si produce una apparizione del Fuoco.

Da te, a seconda di dove sei giunto, vedrai come puoi servirti di questa conoscenza.

I Fuochi, o Solfi, di cui per tal via puoi impossessarti, sono di una qualità molto preziosa. Sono i cosiddetti *Solfi di Saturno,* chiamati anche: *metallici.*

Il presente scritto di « Abraxa » può essere indicato a coloro che eventualmente hanno organizzato una « catena », quale istruzione da sostituirsi, in una fase successiva, a quella del semplice silenzio nella disciplina individuale, di cui nel vol. II, pp. 39 sgg.

BRENO

INIZIAZIONE MODERNA E INIZIAZIONE ORIENTALE

1. - In queste note vorrei trattare brevemente il seguente problema: Esiste una *iniziazione occidentale specifica,* distinta dall'iniziazione orientale? In tal caso, in che starebbe la differenza? E concerne, essa, la via? Ovvero anche la *meta* è differente?

L'importanza del problema deriva dalla larga diffusione che oggi, in Occidente, hanno molti insegnamenti orientali a carattere iniziatico (*yoga* e simili). Coloro che, oltre a prenderne visione, intendono metterli in pratica, spesso si chiedono: Tali metodi possono portar frutto anche in un Occidentale d'oggi? E i risultati, in ogni modo, sono gli stessi?

Non è difficile capire che il problema si riduce a stabilire se la costituzione dell'uomo occidentale d'oggi, agli effetti dei metodi iniziatici, sia uguale a quella dell'Orientale che gli insegnamenti su accennati avevano in vista. Nel caso negativo, non vi sono che due soluzioni: 1) O affermare la necessità, per l'Occidentale, di riportarsi alle condizioni di un Orientale; 2) Ovvero studiare le possibilità di un metodo diverso, adatto all'Occidentale, che costituirebbe appunto l'*iniziazione occidentale.*

2. - Non v'è dubbio che Oriente ed Occidente hanno,

ed hanno anche avuto nel passato, un orientamento diverso, non solo come civiltà, ma anche in tema di assunzione dell'esperienza della realtà supersensibile. Ciò non impedisce però che, da un punto di vista superiore, il contenuto sia lo stesso; cosí nel suo supremo conseguimento l'iniziazione non ammette divergenze, essa conduce oltre le differenze di razza, di civiltà, di tradizione. A tale livello, non ha dunque senso parlare di una « iniziazione occidentale » come qualcosa di specifico. Gli adepti di ogni terra e di ogni tradizione formano un'unica catena — la catena dei « Viventi » —, usano le stesse parole, posseggono la stessa sapienza.

È sul piano delle tecniche che si può ed anzi si deve parlare di differenze. Ma su tale piano è d'uopo rifarsi ad un'antitesi piú generale, a quella che intercorre fra uomo antico (sia orientale, sia occidentale) e uomo moderno. *Rispetto all'iniziazione, la costituzione dell'uomo occidentale antico e dell'uomo orientale non è sensibilmente diversa; lo è invece fra l'uomo moderno e l'uomo antico in genere.* E i termini Occidente ed Oriente si possono introdurre in una tale distinzione solo in questo speciale riguardo: che mentre l'uomo occidentale oggi incarna specificamente il tipo dell'uomo « moderno », nell'uomo orientale anche dei nostri giorni si conserva spesso, in maggiore o minore misura, la struttura dell'uomo antico.

3. - Va ora ricordato quel che ho detto sulle coscienze corrispondenti alle tre sedi della corporeità umana (vol. II, pp. 352 sgg.). Quando domina la coscienza della sede superiore, si manifesta il pensiero logico cosciente, si ha l'esperienza distinta ed oggettiva della realtà fisica come oggi è comune a tutti e, infine, vi è una accentuazione del senso di ciò che si potrebbe chiamare l'Io fisico individuale. Ma tutto questo ha storicamente una origine relativamente recente.

La filosofia comparata constata infatti che i primi sforzi della riflessione logico-speculativa in Occidente (Grecia), in India e in Cina si manifestarono, quasi simultaneamen-

te, non prima del VI secolo a. C. [1]. Verso la stessa epoca, da un lato da una concezione simbolica della natura si comincia a passare ad una concezione fisica di essa, dall'altro si hanno i primi germi dell'individualismo, dell'antitradizionalismo, dello spirito critico. Sono tendenze, queste, che in Oriente ebbero però uno sviluppo limitato o furono riassorbite e inquadrate da forme dello spirito piú antico, mentre in Occidente trovarono un terreno favorevole e, per gradi, andarono a costruire ciò che si può chiamare lo spirito moderno europeo. Per tal via, l'uomo moderno vede e percepisce in modo effettivamente diverso dall'uomo antico e, ormai, senza che lui lo voglia. Si tratta, infatti, di una condizione avente una base occulto-costituzionale: *una nuova coscienza fissatasi nella sede superiore va ad opporsi ad una coscienza che invece apparteneva maggiormente all'« uomo mediano »*. Questa seconda era una coscienza ancora aperta o semiaperta tale da ammettere comunicazioni, punti di non-differenza, contatti; da qui frange di una percezione psichica realizzantesi al modo dei « riflessi » non gravati dal giogo dei controlli cerebrali e, in piú, una speciale sensazione del corpo e delle sue funzioni, sensazione fisica e « sottile » ad un tempo.

Tali sono i presupposti impliciti di gran parte delle tecniche orientali. L'oscillazione, sopravvenuta nei tempi piú recenti, fra lo stato della sede superiore e lo stato della sede mediana, l'iniziazione orientale tende a risolverla in favore di quest'ultimo. Essa può parlare dell'« io » come di un guscio da spezzare, perché appena velata è la sensazione del vero « Io », di quello, che è ridicolo chiamare « mio », di quello supermentale che è veramente centro e luce. Cosí, minore è il pericolo che, « aprendo », ci si sciolga, ci si perda. Significativo è anche che nei testi orientali rarissimi sono i riferimenti a ciò che i mistici occidentali han chiamato la « notte oscura dell'anima » e gli ermetisti « l'opera al nero : come se quel cambiamento di stato, che è essenziale ad ogni forma di iniziazione, non presentasse,

[1] P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris, 1923, pp. 84-85.

in un tale tipo umano, il carattere di una crisi profonda.

4. - La situazione dell'uomo occidentale moderno medio è diversa. Un primo caso è quello di chi abbia interamente fatto proprio il modo d'essere legato alla sede superiore. Costui difficilmente potrà trar vantaggio dalle pratiche di tipo orientale; uso a sentirsi rigidamente come « io », con mente logica, senso critico, percezione chiara ma crudamente fisica, egli troverà in sé una specie di sbarramento che gli impedirà sia di *realizzare* certi insegnamenti, sia di creare le condizioni interne necessarie a che molte tecniche orientali agiscano. Per poco che egli proceda, si verificherà in lui la frattura del *sonno* — di un sonno senza coscienza, ovvero con sogni generati da residui soggettivi e da ripercussioni organiche — il sonno essendo appunto lo stato naturale che oggi interviene nei piú in corrispondenza dell'arresto degli psichismi della sede superiore e dello spostamento del centro del proprio essere nella sede mediana. Ecco perché antiche tradizioni, nelle quali il sonno figura invece come una condizione favorevole per la conoscenza sovrasensibile ([1]), oggi appaiono incomprensibili, o fantasiose. Rispetto a quanto accade quando sopravviene il sonno, esiste una differenza effettiva fra l'uomo antico e l'uomo moderno, perché diverso nell'uno e nell'altro è il punto abituale d'appoggio della coscienza.

Ma vi è anche da considerare il caso di uomini moderni che sono tali solo incompletamente, tali dunque che in essi la coscienza della sede superiore non si è del tutto stabilizzata. Per essi può spesso accadere che i metodi antichi od orientali agiscano e si produca uno spostamento, accompagnato da coscienza, nella sede mediana. Ma il risultato sarà spesso *dissolutivo* e *involutivo* nei confronti di tutto ciò che è principio, « io », chiarezza, facoltà di discriminazione, senso della realtà. Piú che raggiungere la luce, vi

([1]) Eraclito disse che nel sonno si raggiunge « colui che accende a sé stesso la luce nella notte » (fr. 26) e si diviene cooperatori di quanto accade nel mondo (fr. 75, Diels). In Pindaro (fr. 131) e in Eschilo (fr. 104, 105) ricorre lo stesso insegnamento: l'« occhio dell'anima », che si dischiude di notte, si oppone a quello del corpo, cui è propria la visione diurna.

sarà il pericolo di cadere in forme semi-medianiche e visionarie e di soggiacere alla fenomenologia di uno psichismo caotico ed incontrollato.

Un noto scrittore di cose esoteriche ha messo in rilievo il fatto, che oggi la gran parte delle persone colte, attive e dalla mente chiara provano una istintiva repulsione per tutto ciò che è realtà sovrasensibile; mentre da quest'ordine di cose si sentono attratte soprattutto persone di scarsa capacità critica, con facoltà minime di controllo e di vera consapevolezza, spesso addirittura delle donne. Per tale fatto il detto autore ha indicato una ragione *positiva,* costituzionale. L'avversione dei primi non è che una difesa inconscia di fronte ad un pericolo oscuramente avvertito dal loro « io fisico ». Il quale « io », negli altri non ha un istinto di conservazione abbastanza forte per reagire ed inibire.

5. - Nel periodo intermedio, precedente la civiltà moderna, è caratteristico il predominare in Occidente di due tendenze, quella *devozionale* e quella *magica.* Anche questo fatto ha la sua ragione. Si è che nell'uno come nell'altro caso si tratta di rapporti col mondo supersensibile tali, da permettere di conservare il senso della propria personalità.

La relazione fra creatore e creatura, fondamentale per ogni devozione, implica un dualismo che, pur riconciliandolo col divino, lascia al devoto il senso di essere un principio distinto e lo trattiene dall'avventurarsi sulla pericolosa direzione del senza-forma. Per questo, si può ritenere che le ragioni della violenta denegazione, da parte della religione cattolica, di ogni panteismo e di ogni misticismo spinto, non siano tanto dottrinali, quanto pratiche e pragmatiche, anche quando coloro che hanno assunto tale atteggiamento non ne sono stati consapevoli.

Anche nella magia (qui intendo quella cerimoniale), l'operatore, ponendosi con esse in un rapporto di comando, può mantenersi a sé di fronte alle forze che egli suscita e che si proiettano, nella sua esperienza, in

esseri e forme rivestenti una parvenza oggettiva. Resta cosí la possibilità della affermazione, della non-identificazione.

Nell'uno come nell'altro caso — devozione e magia cerimoniale — si tratta, pertanto, di forme intermedie. Per tutelare la persona, l'una e l'altra via hanno posto un limite alla realizzazione, pregiudicando però spesso con un esteriorismo e un dualismo la trasparenza della esperienza sovrasensibile. Fino a che, col procedere dei tempi, anche queste forme sono state lasciate indietro.

6. - Si pone dunque il problema della iniziazione occidentale o, per dir meglio, del metodo iniziatico che si adatta all'uomo occidentale, quale uomo moderno. Tecnicamente, il *visita interiora terrae,* cioè l'assunzione della sede mediana, costituisce in ogni caso il procedimento fondamentale. *Ma la traslazione, oggi, non dovrebbe avvenire prima che dalla coscienza della sede superiore sia stata estratta una « quintessenza »*, ossia un principio che ne contenga tutte le proprietà, in una forma « sottile », tanto da poter andare incontro alla condizione della sede mediana e quivi conservarsi. In fondo, la differenza fra il procedimento antico ed orientale e quello adatto ad un uomo moderno è che nel primo si trattava di denudare l'Oro, nel secondo si tratta di *fabbricarlo.* Mancando quella quintessenza, se la discesa avviene, si è già accennato che cosa, di massima, v'è da attendersi in un uomo normale di oggi: o si cade in forme « mistiche » di confuso visionarismo, ovvero, raggiunta la « luce della natura », la personalità non si mantiene, si scioglie, non resta integrata, cade in uno stato di passività contemplativo-estatica.

Invece, quando l'accennata quintessenza è presente, al suo contatto la coscienza della sede mediana subisce una trasformazione. Come una goccia di reagente chimico rende sùbito limpide e terse certe torbidissime soluzioni, cosí pure si produce una luce, che sgombra la « regione di mezzo » da ogni nebbiosità e permette una visione lucida, definita, certa della realtà spirituale, paragonabile a quella conquistata

oggi dalla scienza per la natura fisica e per gli enti matematici. Il « nostro Oro » contiene, invero, il piú potente esorcismo contro i dèmoni e i fantasmi della sede mediana ([1]). Inoltre per esso anche il termine finale dell'esperienza acquista un significato speciale: le essenze intellettuali sovrasensibili, invece che sospese nell'etere della contemplazione pura, ne risultano *energizzate* — si potrebbe quasi dire: *elettrizzate*; questo è l'effetto del potere del principio « mente » quintessenziato estratto proprio dagli elementi offerti dallo spirito moderno là dove questo è spirito chiaro, attivo, individuato.

7. - Su questa base si può anche capire perché oggi non siano consigliabili dei metodi troppo « secchi » di iniziazione: quelli, che sospendevano di colpo tutte le facoltà della sede superiore, ed « aprivano ». È un'avventura, questa, che un tipo umano altrimenti costituito poteva anche affrontare, perché la sua coscienza aveva appoggi sufficientemente saldi anche in sedi diverse. Ma già nei Misteri mediterranei si avevano ierofanti ed assistenti, intesi a « sorreggere » la coscienza dell'iniziando al momento del venirgli meno della terra sotto ai piedi. Ed oggi la difficoltà del distacco e i pericoli dell'eventuale salto sono senza dubbio maggiori, mentre manca quasi del tutto la possibilità di quell'aiuto, e di centri iniziatici organizzati non ne esistono quasi piú.

Perciò l'uomo moderno dovrebbe usare essenzialmente un metodo avente invece per punto di partenza le facoltà di veglia della sede superiore, da conservare come basi per il senso di sé, e da sottoporre ad un certo lavoro di liberazione. Lavoro lungo, richiedente costanza e controllo continui e una graduale illuminazione; lavoro, però, che ognuno può fare, in gran parte, da sé, dato che per un lungo tratto non si incontreranno zone oscure, ove non si può dire se il piede troverà o no la terra ferma. Peraltro, una caratteristica importante di questo metodo è anche che, per la forza delle premesse,

([1]) Ciò si potrebbe designare come una *distruzione dell'Inconscio,* al luogo della sua costituzione superstiziosa ad ente a sé, da sondare « scientificamente », che è l'errore della moderna psicanalisi. [*N. d. U.*]

una volta raggiunto il contatto, *le forme della coscienza superiore possono esser portate ad agire permanentemente entro la coscienza di veglia* — esse non sono limitate ad esperienze separate né sono bisognose, in via di principio, di condizioni abnormi dell'essere umano. Ogni altro metodo porta invece con sé il pericolo, che il tutto si riduca a spalancamenti fugaci insuscettibili di dar luogo ad un *possesso* e tali dunque da far pensare che l'effetto in molti non sia troppo diverso da quello di qualche droga.

Con riferimento alla teoria dei « centri » occulti della corporeità, vi è chi ha avanzato l'opinione, che il metodo occidentale si differenzia da quello orientale perché il secondo risveglierebbe i centri inferiori prima di quelli superiori, laddove il primo seguirebbe la via opposta. Ciò è abbastanza inesatto. In ogni caso, si tratta prima di discendere; poi si *esce* dalla base; poi si riascende (cfr. la teoria dei settenari nel vol. II, pp. 16-20). La vera differenza sta invece, come si è detto, nel prendere come principio e base di tutto il processo la coscienza della sede superiore, ovvero quella della sede mediana. Per il fatto che l'uomo strutturalmente « non moderno » in via naturale gravitava piú o meno su quest'ultima, a cui corrisponde lo stato sottile, in lui era possibile che pratiche per il risveglio *diretto* della forza-base della sede inferiore (la *kundalinî* degli Indù, l'*ureus* degli antichi Egizî) dessero un risultato. Per la gran parte dei moderni Occidentali questo diviene assai difficile: bisogna che essi attraversino anzitutto la sede mediana. Anzi, ciò vale già per le pratiche con la respirazione. « Abraxa », nelle istruzioni di magia sessuale (cfr. vol. II, cap. X) ha perciò giustamente detto che non è possibile « toccare » la forza di cui quella di riproduzione non è che una manifestazione degradata, quando prima non ci si sappia portare ad una forma di estasi attiva, e mantenervicisi. Si confrontino anche i metodi dell'alchimia taoista (vol. II, cap. X, pp. 372 sgg.).

8. - Quanto all'essenza del metodo piú consigliabile all'Occidentale moderno, essa consiste nel far sí che le energie e le facoltà che nella vita abituale si manifestano legate a processi organici, ed hanno riferimento quasi soltanto con

l'« io fisico », giungano grado per grado a distaccarsi, a liberarsi. Ma per un metodo di tal genere nelle stesse tradizioni orientali troviamo non pochi strumenti. Una delle discipline fondamentali, per esempio, è il creare sistematicamente un « pensiero del pensiero », cioè una coscienza continua, uguale, costante presso a tutti i pensieri comuni, le modificazioni mentali, le percezioni. Ora, i termini di questa disciplina del pensiero cosciente si trovano esposti nel modo piú limpido nel canone buddhista — il lettore può qui riandare agli estratti contenuti nel vol. I, cap. IV. In piú si può rivedere quel che è stato scritto anche da « Leo » per la separazione di una controparte sottile in ogni percezione o sentimento in pieno stato di veglia. Quanto alla « volontà », per base possono servire i significati dell'« azione liberata » spesso accentuati da « Ea ». Ma qui non si voleva entrare in dettagli tecnici, bensí solo delimitare la *nozione* del metodo iniziatico piú adatto all'Occidentale moderno. Si può aggiungere una immagine. Si concepisca come se il corpo fisico fosse una guaina, contenente la forma dell'uomo interiore, spirituale. Si può pensare ad un distacco, propiziante il contatto con la luce intelligibile, che avvenga come per un *uscire* dell'uomo interiore dalla spoglia fisica. Ma si può anche concepire un distacco che avvenga, per cosí dire, per una *rotazione* dell'uomo interiore intorno al suo asse, tanto che il centro non sia spostato (quello dell'uomo interiore continua ad essere altresí quello del corpo fisico): questo sarebbe propriamente l'effetto del metodo, di cui si è parlato; controparte di una perfetta continuità della coscienza desta ed attiva anche negli stati supersensibili e della trasposizione di tali stati nella stessa esperienza abituale delle cose e degli esseri.

Tutto ciò, non deve tuttavia far credere che l'iniziazione possa essere un'opera puramente umana, una costruzione dell'individuo. Anche se in modo quasi insensibile, ad un dato momento altre forze debbono pur entrare in azione e sostituirsi a quelle con cui si è andati avanti nella preparazione. Ma, praticamente, sussiste il senso di un procedimento autonomo: piú che l'abbandono di chi attende fenomeni o rivelazioni o salvazioni si ha l'azione di preparare un *magnete,*

to carattere illuminativo — appunto perché qui la mente ha dovuto agire disciolta dai rapporti che le vengono dal mondo sensibile. Nella poesia moderna, specie simbolistica e analogistica — per es. in un Rimbaud, in un Mallarmé, in un Maeterlink, in un S. George, in un Eliot, in un Auden — non mancano situazioni del genere, per quanto date istintivamente e a caso, senza nessuna relazione cosciente con l'esoterismo.

Un tentativo, invece, consapevole e collegato ad una certa conoscenza occulta, si è avuto in Italia con Arturo Onofri.

Per questo, la poesia di Onofri è unica nel suo genere, e la critica che l'ha affrontata — per dirne bene o male — da un punto di vista forzatamente profano e letterario, è lungi dall'intravvedere ciò che in essa vi è di piú originale. Dal nostro punto di vista, invece, dovremmo rilevare diverse « irregolarità » negli elementi di « scienza occulta » antroposoficamente influenzati accettati dall'Onofri (ci sarebbe impossibile sottoscrivere alle posizioni dottrinali da lui abbozzate nel libro: « *Nuovo Rinascimento come arte dell'Io* », Laterza, Bari, 1925); dovremmo constatare che spesso brividi di sensazioni oggettive si perdono fra semplici lirismi e che spesso un tono didascalico pervade sgradevolmente le sue espressioni. Purtuttavia restano molti elementi che hanno un valore in sé stessi, che corrispondono non a semplici « imagini » create dalla fantasia soggettiva del poeta, ma ad esperienze interiori reali, note e riconoscibili da parte di tutti coloro che sono abbastanza addentro nelle nostre discipline. E la poesia di Onofri rende questi elementi in ritmi verbali che hanno un particolare valore suscitativo.

Noi qui vogliamo sceglierne alcuni fra i piú caratteristici, fra quelli che posson davvero considerarsi trascrizioni illuminate di esperienze e di insegnamenti ormai noti ai nostri lettori [1].

[1] Diamo tutte insieme le indicazioni dei passi citati nel presente scritto: A. ONOFRI, *Trombe d'Argento,* Carabba, Lanciano, 1924, pp. 69, 89, 94, 122, 134, 136, 138; *Terrestrità del Sole,* Vallecchi, Firenze, 1925, pp. 7, 14, 18, 24, 71, 87, 130; *Vincere il Drago,* Ribet, Torino, 1928, pp. 9, 12, 29, 30, 48, 59, 63, 73, 75, 83, 84, 88, 94, 118, 153, 170, 154, 145, 148, 172.

deviazione di quest'ultimi secoli, ritrovi quell'assetto, quell'ordine di potenza e di verità, senza del quale sarà condannato a precipitare fatalmente nella piú buia anarchia.

EA

POESIA E REALIZZAZIONE INIZIATICA

Chi tiene presente quanto siano legati alle prime forme di coscienza sottile l'elemento « ritmo » e l'elemento « imagine », può comprendere come certe esperienze trascendenti possano esprimersi meglio attraverso la *poesia,* che non attraverso il comune pensiero astratto.

A dir vero, la *musica,* ancor piú che la poesia, si sostanzia di ritmo. Ma il mondo ritmico musicale è ancora troppo direttamente e prevalentemente rivolto agli elementi subintellettuali della sensitività e dell'emotività. Il ritmo della poesia richiede invece un organo piú sottile ed intellettuale per essere afferrato: richiede un'attività, che fa parte della mente cosciente.

È noto che in India le stesse esposizioni sapienziali erano stese in forma ritmico-poetica, e la stessa lingua — il sanscrito — ha un caratteristico elemento di ritmo. Quest'ultimo carattere si conserva ancora nella lingua greca, ma si disperde gradatamente nelle lingue moderne. Il ritmo poetico può ripristinarlo, quando non parta da un puro virtuosismo acustico, ma si moduli invece seguendo stati interiori ritmici in sé stessi.

Bisogna precisare che l'elemento ritmo nella poesia non si esaurisce in cadenze metriche, consonanze, strofi, ecc. Vi può essere anche un ritmo che viene da certi rapporti fra valori verbali — ed esso a sua volta ha rispetto al primo la stessa maggiore dignità, che la poesia ha rispetto alla musica. Vi è un'arte sottile di associare certe parole, che secondo il loro significato solito tratto da corrispondenze sensibili nessuno penserebbe a mettere insieme. Chi, invece di sconcertarsi, è capace di affrontare attivamente rapporti del genere, può essere portato a intuizioni che hanno già un cer-

stituirsi l'avvenire prossimo del mondo. Nessuna persona sensata ormai ricorre al *caso* per spiegare ciò che si sottrae all'osservazione normale: sia che si ammetta un ordine e un principio d'ordine nel mondo, sia che si ricorra al determinismo delle cosí dette leggi naturali, non vi è alcun posto per il caso, il quale esiste solo nella fantasia di quelli che potremmo chiamare i *fortuisti,* cioè i miopi sistematici.

Diremo subito che questa zona d'ombra è un mondo ordinatissimo le cui azioni e reazioni avvengono come riflesso di ciò che gli uomini compiono nella loro vita ordinaria e delle cui ripercussioni essi non hanno coscienza nella fascia semioscura che li circonda. I Romani — per tenerci a ciò che tutti piú o meno conoscono — avevano piena coscienza di questo mondo intermediario e cercavano di imprimere ad ogni atto della loro vita un carattere di aderenza o di propiziazione in ordine alle forze che si scatenano improvvisamente, alcune volte con l'aspetto di una vera e propria fatalità.

Ciò sembrano ignorare i moderni, che preferiscono relegare nel dominio dell'imprevedibile tutto quel che sfugge alla loro visione materialistica e superficiale delle cose. Questa zona è un serbatoio immenso da cui si staccano correnti, impeti, crolli istantanei, ondate insidiose che, letteralmente, *minano* l'esistenza degli uomini e dei popoli. Le forze che attualmente cercano di intaccare tutto ciò che ha ancora un sigillo tradizionale traggono alimento soprattutto dalla zona d'ombra per sostenere e rinforzare il disordine attuale.

A chi vuol seguirci in quest'ordine di considerazioni diremo che questa zona d'ombra *non perdona mai,* né può perdonare, perché non obbedisce ad alcuna legge morale bensí ad un ordine preciso che opera con una esattezza ben altrimenti scrupolosa di quella delle stesse leggi naturali. Agendo tra uomini e popoli che l'ignorano, essa scoppia per cosí dire improvvisamente con complessi indistricabili, il cui carattere caotico colpisce soltanto gli ignoranti e gli inavvertiti.

È dovere di tutti coloro che custodiscono la scienza sacra indicare i pericoli di queste forze dell'anti-tradizione, le quali sfruttano le correnti serpentine della zona dell'ombra per impedire che il mondo, attraverso il travaglio e la

il quale, per una legge naturale, attirerà le forze via via necessarie per l'ulteriore sviluppo. Cosí, su questa via, anche in esperienze d'ordine superiore, l'iniziato avrà sempre il potere di *fissare* il volatile; come si disse, nei contatti, lungi dal perdersi in identificazioni estatiche, egli avrà il potere di *penetrare* ed *energizzare* le forze alle quali si unisce. In una parola, è un contatto « magico », nel quale l'iniziato ha una parte decisamente maschile.

HAVISMAT

LA ZONA DELL'OMBRA

Nell'ortodossia tradizionale la luce sta a designare il dominio della verità, mentre la tenebra è normalmente simbolo d'ignoranza. Per l'uomo comune il rapporto è nettamente inverso: il regno della luce è quello in cui si svolge la sua vita materiale mentre la tenebra è il dominio, per lui inaccessibile, della verità. Tale il punto di vista, dantescamente, dei « vivi — del vivere ch'è un correre alla morte », di coloro che muoiono invece di vivere, ignorando quale sia la vera vita e che possibilità di sviluppi infiniti essa offra a chi è capace di elevarvisi.

Ma qui c'interessa di stabilire ciò: quale che sia il punto di vista che si adotti, quello della verità o della ignoranza, rimane fermo che tra la luce e la tenebra, ossia tra ciò che l'uomo sa o crede di sapere e ciò che non sa, intercede una zona intermedia che chiameremo provvisoriamente *zona d'ombra*. Preferiamo questa denominazione a quelle in uso presso psicologi e « spiritualisti », gli uni e gli altri assumendo un punto di vista unilaterale, perciò erroneo e inaccettabile.

Da questa zona provengono in grandissima parte azioni e reazioni lente o improvvise che sfociano subitamente nella vita di tutti i giorni degli individui e dei popoli provocando crisi inspiegabili e costituendo il dominio dell'*imprevedibile*: termine, questo, di cui si fa molto uso specialmente in lunghi periodi di crisi, ove né si sa né si vede come possa co-

A « trarre l'anima fuori dal suo *circuito minerale* » vengono forzáte le vie del *sangue* e del *sonno*. Ecco un primo frammento, da riferirsi a ciò che noi chiamiamo « mortificazione » e « impietramento ».

...un tragico silenzio
(quello che vige oltre pianeti e sole)
ottunde la stanchezza che mi duole
come un corpo distaccato a cui presenzio...
Un mutismo irreale, antecedente
alla natività di tutti i mondi,
scava abissi impossibili, i cui fondi
precipitosi, intimano alla mente
un nulla smisurato.

Ad una fase successiva, di « soluzione » o « liquefazione », di resurrezione dalla « pietra nera » (il « diamante nero ») in prime visioni sacre, va riferito il seguente passo:

Una scorrevole estasi di caldo
trapassa la mia polpa irrigidita,
e al calore fluente dalle dita
sembra che il mondo sgeli, a spaldo a spaldo.
Tutto il buio del cuore, duro e saldo
come un nero diamante, apre un'uscita
alla densità sua, dispessita
in fiamme d'ametista e di smeraldo.

È l'allentarsi del « vincolo del cuore », il socchiudersi della « sede mediana ». Il riferimento al cuore è uniforme nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente. La *serpe* che in certi simbolismi lo avvince, nel simbolismo cosmico nordico-atlantico corrispondeva al *gelo* e al *buio* del periodo invernale, fuor dal quale, al solstizio d'inverno, la « Luce della Terra » risorge. Anche i mistici parlano spesso dell'« illuminazione nel cuore ». Della « sottilizzazione » che ne segue, del « flusso d'aria vivificante » che rinnova la coscienza e della successiva possibilità di « percepire luminosamente il proprio corpo », oltre alle *Upanishad*, ha parlato in Occidente

Gichtel (*Theosophia Practica,* III, 36; IV, 8; V, 51-2, 65; VI, 44: cfr. il vol. II di queste monografie, cap. I, pp. 16 sgg.). Ecco due passi corrispondenti:

O musica di limpidi pianeti
che nel sangue dell'Io sdemoniato
articoli i tuoi cosmici segreti:
nella tua chiarità, che ci riscatta
dalla tenebra morta del passato,
la densità ritorna rarefatta.

Dal piú deserto azzurro
balénan-mio-corpo rutilando
le tue curve cantanti
e gli occhi di silenzio del futuro...
Ed ecco il tuo strale sonoro in mezzo al petto,
ecco i timpani d'oro in queste tempie,
ecco le corde-in-fremiti dei reni.

L'*azzurro,* come risoluzione del « gelo » e del « nero piú nero del nero », e cosí pure le impressioni trascritte per i varî organi, sono elementi rigorosamente oggettivi. Per l'inizio della visione:

Di notte, quando l'intimo slancio dell'albero si emancipa
[dalla sua scorza di secoli,
e nell'azzurro, finalmente nero, disegna in limpide formu-
[le di luce
la direzione esatta al nostro sforzo, verso i suoi paradisi
[feroci —
ci lampeggiano intorno, in silenzio, i fragori e i cicloni
[della visione reale,
che non può chiamarsi nemmeno « domani », essendo es-
[sa sola...

Il riferimento all'« albero » può riguardare un tema di meditazione, assunto come appoggio analogico per l'avviamento ad un'altra forma di coscienza che, come diremo, ha relazione col mondo vegetale. La visione si sviluppa:

...il notturno sangue, rallentato
nel suo sonno lucente, a un tratto esulta...
L'Uomo, che veglia le sue membra stese
n'ode in ampiezza cosmica l'occulta
gloria d'angioli, in lui fatta palese.

Ed anche:

...s'allentano i legami ostinati del cuore
e si profila nel buio delle mie notti un paese di luci e di [*musiche*
un paese ove incontro me stesso come un essere nuovo...
Nell'improvviso barlume del sangue
io respiro le scene autorevoli, come d'un altro,
le gesta mondiali di un nume di ferreo vigore e di tutta [*certezza.*

E ancora:

Esseri d'oro affiorano improvvisi
giú da nubi svuotate d'ogni buio;
ripùllulano in gesta musicali
dentro il mio vegetale respirarli.
Sonagliere di lampi, e coloriti
crudeli, come dèi d'epoche morte,
fanno sbandieramento di battaglia
sul mio riposo diventato sguardo.

È appunto la « memoria del sangue » che si desta, e diviene visione di stati primordiali. Tecnicamente esatto l'attributo di « vegetale » dato al respiro di questa coscienza, e collegato allo stato di sonno. Sonno e sede mediana hanno effettivamente corrispondenza col mondo vegetale — quello antecedente al demonismo delle forme animali di coscienza, e che nella reintegrazione iniziatica si presenta come *Albero* o *Legno di Vita.* Crocifisso in esso l'io fisico, animale (« passione » e « mortificazione »), ne fioriscono, nel simbolo rosicruciano, le rose del « sangue spirituale ».

Nel « nume di fèrreo vigore » si intravvede poi il ri-

ferimento ad uno stato piú profondo, che « tocca » l'elemento minerale o saturnio, vera sede dell'« Oro », nuda potenza, la quale nell'uomo appare e agisce come « Io ». A ciò, ad ogni modo, è da riferirsi questo passo:

Con la piú cruda scarica di gelo
ho toccato lo schema del possibile...
È il punto nullo, ove converge il corpo
fuor d'ogni suo disegno abituale,
nato pianeti e sfere di potenza...
È l'attimo turchino, senza scopi,
di là d'ogni durata...
È l'esser nulla, essendo Io solamente.
Folgore d'un crearsi onnimondiale
tu dormivi negli umidi recessi
del mio vegliare addormentatamente:
ma il tuo risveglio è forza di quïete
come una sparsa musica
rappresa in un tacersi.

« Quiete », in senso di calma stabilità sovrastante senza lotta, *pax,* nel senso iniziatico e si può pur dire *regale,* del termine. E « tacersi », come quel Silenzio che è l'« Oro » in cui si raccoglie la « parola », o ritmo, che è « argento ». Da questo punto procedono delle realizzazioni, che danno in atto alcuni rapporti di occulta corrispondenza con le nature del mondo minerale. Ecco i « Creatori »:

Esseri tutta potenza sopraggiungono sopra di noi:
sono Esseri-cielo che pensano ferro e diamante dentro i [macigni sepolti,
e saviamente spezzano ghirlande di fiacchi abbracci...
A stento s'accorda il loro frenetico giungere col ritmo del [nostro petto
ché fiamme al galoppo sono il loro corpo dall'ampie cri- [niere di vento...
Sfolgoranti potenze, da voi sgorga la forma perfetta del [cristallo...
Alla vostra veglia frenetica spetta il nome che ognuno di noi

[già dice a sé stesso in anticipo.
Ed ivi ogni belva riceve quell'inaudito coro di pianeti ch'è
[il suo elastico slancio tessuto di sogni, in profilo di
[corpo.

L'ultimo passo costituisce una notevole sintesi intuitiva dell'essenzialità occulta del mondo animale. Non sarà « ermetico » per chi possa riferirla a qualcosa che egli stesso ha sperimentato. Per gli altri, sarebbe di poca utilità tentare di spiegarla. Già un altro accenno, su « forme sacre, animali erranti ».

che a fior del suolo adombrano, dai cieli,
movimenti e stature siderali

dice molto meno. — Il « nome che ciascuno di noi dice in anticipo », in riferimento ad un « vegliare addormentatamente », è « Io »: la sua verità — come si è detto — è la sua assoluta potenza « in ferreo vigore e in tutta certezza » che si desta al livello della mineralità o terrestrità. Ricordiamo una volta ancora il detto ermetico: « La sua potenza è perfetta se convertita in terra ». — D'altra parte, è stato dato altresí il riferimento al sistema osseo, che è la sede della mineralità nell'uomo ed il limite di quella *sincope* della forza assoluta, da cui ha tratto origine il corpo mortale. È infatti sentito come un arresto e un desistere

...il fuoco spento
di antichi dèi nel corpo minerale,
ove l'uomo è feticcio
irreale e terriccio.

Suggestioni della loro resurrezione sono spesso date, specie in due passi, il secondo dei quali appartiene ad una lirica dal titolo: « *Il macigno ritorna luce* ».

Sussulti d'armonie cosmiche, in croce
d'ossa stanno inchiodati a vecchi istinti
d'inerzia, quali antichi esseri estinti

che sono organi e sangue, ma che in voce
rivivranno, e in corale
d'un uomo universale.

Il dolore incristallito della terra pesa dentro di noi, quale
[scheletro vivo.
È l'antichissimo fuoco gelato di tutti i nostri sentieri
[quaggiú.
Figlio del sole, che dormi dentro la ressa delle tue ossa,
ti desterà la potenza di fuoco d'un volere mondiale rinato
[in te uomo,
Quello che vai presentendo, come un sogno, nel macigno
[pulsante del sangue.

Questa potenza del Fuoco — l'*Ur* della tradizione magica mediterranea associato arcaicamente al Toro, piú tardi all'Ariete (in relazione al segno zodiacale che, con la processione degli equinozi, venne a dominare nel punto del risorgere annuale della forza solare) — è detta altresí: *slancio agita-numi.*

Riècco i millenari impedimenti
accerchianti il mio sangue agita-numi
che misurò in sillabe stellari
ombre di deità piú che reali.

È da concepirsi altresí come il principio-moto allo stato puro, il moto che dorme nei moti, e, in noi, eminentemente, in quello del sangue:

La volontà che scuote il nimbo rosso
del sangue, in un alterno e sonnolento
polso, onde muove il moto in cui son mosso,
è la stessa che vuole alberi al vento.

Fra le corrispondenze minerali si presenta con particolare energia la seguente:

Nell'utero dei mondi hanno, le brame

nostre, virtú d'indurimenti atroci:
ossa-diamante e crudi ferro e rame
che sognano di sciogliersi...

Lo scatenamento, quando

l'oceanica angoscia d'esser mondi
suona nel polso del mio sangue...

quando l'

impeto insensuale a dismisura
verso eccelsi splendori onniveggenti
fa di noi l'entità che disoscura
le tenebre del corpo in firmamenti

è quello della Parola Creatrice, l'attuosità primordiale che

allora soltanto sei tu, libera e solo te stessa,
quando fulminea crei le tue distruttrici presenze.

Sono distruzioni-illuminazioni, denudazioni degli enti-forza celati dietro ai semplici riflessi raccolti dalla percezione umana delle cose. Ecco una di queste esperienze:

Ecco il ritmo frenetico del sangue
quando gli azzurri tuonano a distesa
e qualsiasi colore si fa fiamma
nell'urlo delle tempie.
Ecco il cuor mio nella selvaggia ebbrezza
di svincolare in esseri le forme
disincantate a vortice di danza...
E fra l'altre manie del mezzogiorno,
ecco me, congelato in stella fissa,
ch'esaspero l'antica aria di piaghe
metalliche, sull'erba di corallo.

L'attributo di corallo all'erba, come pure varie altre associazioni con apparenza di stravaganze di tipo futuri-

stico, ha invece corrispondenza oggettiva in una speciale percezione psichica. Lo stesso si dica per il riferimento alle tempie. Il « ritmo frenetico del sangue » nello stato di visione talvolta può avere un correlativo fisiologico: in certe tradizioni, anche di santi cristiani, si parla di un calore e di uno stato quasi di febbre. Nel nostro ambiente, del resto, si è avuto modo di constatare forme speciali di coscienza accompagnantesi a temperature sui 40 gradi e ad una interessante fenomenologia.

Anche il « congelamento in stella fissa » in contrappunto con l'elemento dionisiaco della visione, non è una semplice figurazione: il suo valore simbolico-magico è noto nelle tradizioni iniziatiche.

Una trasformazione, in corrispondenza, si sviluppa nelle forme umane delle facoltà. Dalla parola, scaturiscono « immagini sonanti di una potenza libera che vola » a mezzo di

moti, che in noi lampeggiano dai suoni
dell'aria, che l'orecchio al sangue imprime,
rattenuti in motivi d'ascoltarsi.

E per il pensiero legato al cervello:

... i pensieri, che un rigore acuto
ammutisce entro schemi àlgidi e cupi,
fremono già nel lampo rattenuto
che ne farà miracolosi sciupi
di colori e di suoni
sbocciano in visioni.

« Sbocciare » è proprio il termine tecnico (*sphota*) usato nell'esoterismo indo-tibetano. E si è già accennato al corrispondente esoterismo del « fiore » in Occidente. Si affacciano sensazioni inusitate delle cose esterne:

Il profilo corporeo di un pensiero
che scese fuoco d'angelo inveduto
apre le braccia in albero...

L'aroma che si leva su dai suoli
simile ad incenso in nuvola propizia,
è il tatto d'uno spirito, che inizia
nuove energie di lave e di petroli.

Volontà di spiriti che *alzano* dei pensieri in uccelli:

Sono pensieri di dèi, che a strati a strati
s'infusero allo scheletro terrestre
e risorgono in voli su dai prati
scattando come frecce da balestre.

Son percezioni che avvengono non piú nella sede del corpo fisico, ma in altre sedi verso cui il sangue divenuto luce apre le vie facendole vivere come *significati.*

Osanna al corpo portentoso, aperto
agli influssi plurali: infimi, eccelsi!
Purgato d'invadenze, alacre in ogni
scia di veleni, è diafana purezza
di nutrimenti e filtri: è il lampeggiante
riconoscersi in queste atroci forme
di vizi e di paralisi d'oggetti.

Nel che vi è un certo riferimento anche a quanto si disse, nel commentare Milarepa (vol. II, pp. 210 sgg.), sul valore degli alimenti per lo yogî; inoltre, l'idea di una « paralisi » torna anche qui a dare il senso effettivo della conoscenza delle cose sotto specie di realtà fisica. Alcune corrispondenze macrocosmiche:

Nella testa e negli omeri è la forza
che in angeli potenti pensa terra,
come nel petto è sangue e ritmo il Sole...
E l'alta volontà, che stelle serra,
al ventre e nelle gambe arde e si smorza.

Sul ritorno dalle realizzazioni durante lo stato notturno si ha questo passo:

...qualcuno stanotte m'ha scosso.
Ad occhi socchiusi, nel buio, come pian piano tornando
[alla terra da altezze celesti,
mi sentivo discendere e svegliare.
Ed esseri-luce uscivano intanto da me, dileguando
Finché ho ritrovato me stesso, occhi aperti, nel letto.

Quando si giunge a sciogliere l'Io dalla sua condizione umana, si stabilisce quel rapporto assolutamente attivo, per cui il precedente senso di sé come un dato individuo sta ad esso, come *una* parola sta alla libera facoltà di parlare cioè di pronunciare, anche, tutta una serie di *altre* parole. Allora si consegue ciò che nelle nostre scienze si chiama *individuo individuante* e in Oriente *kârana-çarîra* = corpo causante — e sul quale ebbimo già a dire (vol. I, pp. 218 sgg.). Le ultime poesie di Onofri contengono varî riferimenti ad esso, che lasciano altresí comprendere la natura *plurale* di quest'Io, o stato dell'Io: « L'arco, il cui dardo è ciascuno degli uomini sparsi nel mondo » — « L'uomo-dio, che sarà l'intera umanità » — ed anche:

...noi, sparsi al mondo a torme a torme,
vivremo la parola una e infinita
che in corpi innumerevoli aurea dorme.
Ritrova, nel tuo divenire-
te-stesso, quell'Io glorioso
che ha il proprio crearsi
ma in uomini sparsi.

L'essere assolutamente sé stessi conduce all'esser colui che è al di là di qualsiasi « sé stesso » — all'individuo assoluto. L'Onofri, non giunto a liberarsi dalla suggestione di alcune vedute cristiane, in tali realizzazioni accentuava piú l'aspetto « noi », « umanità » o « comunità », che non l'aspetto superiore relativo alla unità attiva e trascendentale — si può anche dire: l'aspetto agita-numi e agita-uomini — maggiormente consono alla tradizione iniziatico-magica. Ma ciò rientra già in un ordine diverso da

quello che qui si voleva trattare: e non pregiudica il valore di quanto in queste poesie tradisce una effettiva esperienza e che, oltre ad essere interessante in sé stesso, può offrire utili suggestioni circa piú di un argomento esoterico che in questa pagina si è già avuto occasione di trattare.

II

EA

ARISTOCRAZIA E IDEALE INIZIATICO

Fra le confusioni caratteristiche di diversi ambienti « spiritualisti » d'oggi c'è quella relativa al disconoscimento del carattere eminentemente aristocratico di tutto ciò che ha attinenza con la scienza iniziatica.

Per il lato piú esteriore, è un assurdo palese, che ne contrassegna il livello mentale, quello delle correnti spiritualistiche e soprattutto teosofiste attuali, le quali, mentre pretendono di riannunciare e di valorizzare gli insegnamenti dell'antica Sapienza, indulgono in vedute democratiche e umanitarie, professando piú o meno il vangelo dell'uguaglianza universale, se non pure di una specie di « servizio sociale » applicato ad un progressismo e ad un evoluzionismo affermati perfino in termini cosmici. Anche l'antroposofia, a parte le pretese iniziatiche e le orge di una pretesa chiaroveggenza, come parola d'ordine per i compiti piú immediati dell'« evoluzione », ha indicato il motivo cristianeggiante dell'amore. Ma dove la contradizione e l'assurdo sono piú palesi è nella massoneria moderna. Questa organizzazione, a cui alcuni vorrebbero ancora attribuire quel carattere iniziatico che già da tempo essa ha cessato di avere e che all'interno è articolata in un sistema gerarchico complesso — benché spesso solo artificiale — di gradi e di di-

gnità, è anche quella che fin dalle origini ha fatto suoi gli « immortali principî » della Rivoluzione Francese e del liberalismo, presentandosi, salvo rare eccezioni, come una specie di religione laica e militante della democrazia mondiale.

Di contro a tutto ciò va dichiarato senza mezzi termini che gli unici principî, che un sapere iniziatico rettamente compreso può fondare e giustificare, sono quelli della differenza, dell'autorità dall'alto, della gerarchia e dell'aristocrazia. In via particolare, non bisogna dimenticare che se il sapere esoterico nelle sue contraffazioni trova oggi i suoi cultori in circoli ed ambienti quasi a margine della cultura, della vita politica e della scienza ufficiale, esso in ogni civiltà normale e tradizionale ebbe invece una posizione eminentemente *centrale,* fu retaggio e privilegio di caste regali e sacerdotali in possesso legittimo del potere supremo ed esercitanti un'azione formatrice ed orientatrice su tutte le esplicazioni della vita degli strati sociali subordinati. L'esoterismo e l'adeptato sono, per definizione, ciò che di piú antidemocratico si possa mai imaginare.

Passiamo ora ad un secondo punto, su cui vogliamo portare propriamente l'attenzione. Ricordando appunto che la scienza esoterica fece tutt'uno con un'arte regale ed un'arte sacerdotale, Éliphas Levi con ragione chiese a coloro che ad essa vorrebbero avvicinarsi: Sentite forse in voi una natura da re? una natura da sacerdoti? Una tale domanda non vuole demoralizzare. È che si debbono aver idee chiare, almeno, circa una qualificazione umana elementare — in quest'epoca, ove si giunge a mettere in uno stesso sacco il tipo dell'adepto e quello spesso equivoco dell'« occultista » e di esseri che, come i medium, gli spiritisti, i sensitivi, i pendolisti e simili, non giungono nemmeno all'altezza di un uomo sano e normale. Una certa naturale qualificazione aristocratica come differenziazione di un tipo umano non solo normale, ma già superiore, è, di massima, il presupposto per qualsiasi partecipazione all'ordine iniziatico, che per ciò stesso fu, è e sempre sarà ristretto ad una *élite.*

In corrispondenza, anche considerando chi è giunto ad un certo compimento, esiste sí il tipo « ermetico », rosicruciano e taoista dell'iniziato, la cui vera natura non è per-

cepibile e che esteriormente può confondersi del tutto con l'uomo comune; purtuttavia esiste anche la superiore forma di espressione che si concreta in ciò che, in genere, già fu l'*aristòcrate* e che stette a fondamento del significato spirituale proprio, in origine, ad ogni vera nobiltà.

L'idea, che le aristocrazie siano sorte e si siano affermate per via di una « selezione naturale » di tipo quasi darwiniano, cioè con l'imporsi dei piú forti, siano pur essi del genere del « superuomo » nietzschiano, procede da incomprensione o da ignoranza. Le origini di quasi tutte le antiche aristocrazie e quelle della stessa regalità sono state *sacrali,* quindi tali da aver un certo qual riferimento con lo stesso ordine iniziatico. Specie nel quadro di una tradizione eroico-guerriera (vedi vol. II, cap. IX) fu essenzialmente l'aristocrazia ad esercitare quella funzione mediatrice e che presentò quell'attualizzazione di superiori possibilità umane, che nel quadro delle tradizioni religioso-sapienziali si realizzò invece nella figura del sacerdote e dell'asceta. Del resto, ancor nell'Occidente cavalleresco e, in parte, feudale la nobiltà presentò spesso questa dimensione interna, spirituale, essendo nota l'esistenza di una iniziazione cavalleresca cosí come di vene segrete che ne alimentarono le organizzazioni piú caratteristiche. In particolare, uno studio speciale potrebbe sceverare ciò che nell'araldica e nell'emblematica di antichi ceppi nobili si rifà ad un effettivo simbolismo esoterico, anche se spesso questi elementi sussistettero solo al titolo di contrassegni muti, ma non per questo meno significativi. Del che, lo stesso Vico ebbe un presentimento.

Come orientamento, l'aristocrazia corrisponde in genere al modo d'essere di una superiorità virile, libera e personalizzata. Risponde all'esigenza — che nel mondo classico ebbe espressioni caratteristiche — che ciò che vive all'interno come spiritualità si testimoni altresí in una forma, suggellandosi in un equilibrio di corpo, anima e volontà, in una tradizione di onore, di alta tenuta e di severità sia nel gesto che negli stessi dettagli del costume — in generale, in uno stile del pensare, del sentire e del reagire. Anche ciò che visto dall'esterno può sembrare null'altro

che formalismo e precettistica stereotipa, per quanto nella nobiltà può essere spesso decaduto a tanto, purtuttavia si lascia ricondurre ad un valore originario di strumento di una disciplina interiore, ad un valore quasi diremmo di *rito*.

Dal lato interno è proprio, pertanto, al tipo dell'aristocrate tradizionale una speciale « ascesi », un senso di superiorità rispetto a ciò che è semplice interesse al vivere; un predominio dell'*ethos* sul *pathos*; una semplificazione interiore e un disprezzo per la rozza immediatezza degli impulsi, delle emozioni e delle sensazioni, nel che sta il segreto di una calma che non è indifferenza, ma superiorità reale, di quella capacità di animo aperto e di finezza non meno che di azione decisa e forte, tipica per il tipo del nobile. Quell'assenza degli impulsi da cui gli uomini sono spinti come affamati alla mensa della vita; quel possesso di sé che non è una preoccupazione, ma la semplicità quasi di una seconda natura sempre presente; quella compostezza e quell'equilibrio cosciente che, appunto, è « stile » e « linea » — tutto ciò, mentre fa parte dell'ideale dell'aristocrate, dell'uomo di classe, trova riscontro nelle descrizioni della figura, pei esempio, del Saggio greco, o dell'Asceta buddhista, o del Perfetto estremo-orientale. Proprio dalla superiorità interna rispetto alla semplice forza procedono in via naturale la dignità, la capacità e il diritto dei veri capi, di coloro che seppero suscitare negli altri un riconoscimento spontaneo e un orgoglio nel seguire e nel servire.

A distinguere la qualità aristocratica da quella di un asceta nel senso comune, cristiano, sta il fatto che la superiorità effettiva, di cui si è detto, non implica la rinuncia e non disprezza la forma, ma si concretizza in una espressione mondana facendosi principio di un regolare processo di affinamento e di selezione. Vi sono nella nobiltà aspetti della finezza, della squisitezza, della magnificenza e della regalità, che tradizionalmente furon dovuti a questa controparte, e cioè al superamento degli interessi piú immediati e del bisogno grezzo della vita naturalistica, piú che non al disporre di maggiori mezzi materiali. E se dal punto di vista moralistico la nobiltà fu tal-

volta accusata di corruzione, su ciò bisogna intendersi: non bisogna confondere il privilegio eventuale di chi può permettersi alcune cose solo perché ha anche il potere di astenersi da esse, con la dissolutezza di chi è schiavo del vizio e della sregolatezza: perché, se vi sono due opposti, sono appunto questi.

Peraltro, un punto va messo in rilievo: se l'aristocrate si rende signore di sé; se è pronto a considerare vita e felicità come qualcosa di meno rispetto ad onore, fedeltà e tradizione; se è capace di longanimità e di sacrificio attivo — ciò avviene per un diretto intuito del sangue che gli fa riconoscere che tutto ciò è *bene,* che voler tutto ciò è *bene* e fa superiori, fa *nobili. Sentire* questi valori specifici spontaneamente, è appunto il segno della *nobiltà*. Il non sentirli, l'aver bisogno di appoggi e di giustificazioni estrinseche caratterizza invece l'uomo comune. La norma aristocratica, in tal guisa, è una norma che basta a sé stessa, avendo per base uno stile innato, una natura differenziata rispetto a quella della maggioranza degli esseri umani.

A tale riguardo bisogna naturalmente riconoscere la parte che ha anche l'eredità. Come vi è una eredità fisica, biologica, cosí ve n'è anche una psichica e spirituale, in vista della quale si giustificava, nelle società tradizionali, quel principio di chiusura e di casta, che tanto sembra intollerabile alla demagogia e all'individualismo dei nostri giorni. Come un animale non diviene domestico di colpo, cosí pure solamente la lenta e tenace acquisizione, conservazione e preservazione di disposizioni sottili dell'essere sulla base di una influenza dall'alto, disposizioni trasmesse di generazione in generazione, davano alla tradizione aristocratica un valore effettivo ed oggettivo: a tal segno, che portare un dato nome illustre e date « armi » significava anche possedere di fatto, come preformazione psico-fisica e sottile, l'eredità virtuale di forme differenziate di interesse, di sensibilità e di istinto: partendo dalle quali il singolo si trovava in una posizione privilegiata per tendere ad una elevazione e ad un compimento, che ad altri già quanto ai suoi semplici presupposti avrebbe richiesto, di massima, una

vita di sforzi, di esercizio e quasi di violenza su sé stessi. E per ciò, per quell'affinamento essenziale che si imprime fin nei tratti del viso, nelle fattezze del corpo, nel modo del gesto, è in larga misura vero che « Signori » non ci si improvvisa, ma « Signori » si nasce; e altrettanto vero è che in linea di principio la mescolanza delle caste, quando queste davvero corrispondano alla funzione che ebbero nelle civiltà tradizionali, è un delitto, perché spezza inconsideratamente una continuità occulta e preziosa, la quale è del sangue cosí come è anche di là dal sangue.

Certo, ciò che in forza di fattori molteplici è andato ormai distrutto, per la sua stessa natura non può esser ricostruito di punto in bianco. Oggi, a tale riguardo si può far solo assegnamento su frammenti e su riemergenze saltuarie, nell'uno o nell'altro, di eredità attualizzantesi per vie diverse da quelle che in altre civiltà sarebbero state le normali e che in gran parte si basarono appunto sul sangue.

In ogni modo, sulle condizioni sfavorevoli che presentano i nostri tempi non bisogna farsi illusioni, perché mantiene tutta la sua verità questo insegnamento esoterico: che la spiritualità non ha a che fare né con la semplice « cultura », né con credenze e « teorie », né con vaghe aspirazioni, né, insomma, con cose periferiche rispetto al dato esistenziale di ognuno. In essa devesi invece intendere una superiorità effettiva contessuta nel ritmo stesso del sangue. Cosí è insegnamento egualmente noto che iniziaticamente hanno valore solo quegli sforzi e quelle realizzazioni che giungano ad informare e a trasformare uno strato profondo, da considerarsi, non per metafora ma oggettivamente, legato al sangue, epperò alle tendenze innate, alle forze ataviche, alle oscure energie organiche, alla subcoscienza dell'Io. Si sa che in un insegnamento, come quello indù, viene spesso detto che il fine ultimo dello *yoga* può realizzarsi solo come termine di un'azione che in precedenti esistenze lo abbiano preparato in un corpo e in un insieme di disposizioni sottili adatte. Se ciò deve valere solo come una forma popolare figurata di esprimersi, tuttavia l'idea-base mantiene un

suo valore e collima con quanto abbiamo detto or ora circa la tradizione dell'aristocrazia; onde si può intendere perché in alcune civiltà l'accesso ai Misteri e l'iniziazione fossero riservati alle caste superiori. In effetti bisogna ritenere che le qualità che si riuniscono nel tipo di un aristocrate sono ad un tempo quelle che fanno piú vicino un uomo al tipo esteriore dell'iniziato, specie quale la tradizione « regale » l'ha concepito. La purità di un sangue aristocratico, intesa in uno stretto senso di *realtà,* con le disposizioni ad esso legate, sono il « supporto » migliore per una realizzazione iniziatica, presentando già quella « quintessenza », che all'intervenire dell'influenza dall'alto fruttifica secondo il miglior frutto.

Ciò, in linea di principio, sempre considerando un tipo completo, tradizionale, di civiltà ([1]). Ed anche allo stato presente delle cose, di contro alle concezioni democratizzanti e umanitarie da noi accusate piú sopra nel moderno « spiritualismo », deve pur sempre restar ferma quella stretta relazione fra le qualità aristocratiche e tutto ciò che è iniziatico: sia nel senso ascendente, perché l'iniziazione non potrà mai esser cosa della massa o, comunque, di un gran numero, ed implica una qualificazione ben differenziata, perfino sul livello organico; sia nel senso discendente, perché, a sua volta, e quasi in una circolarità, la figura dell'aristocrate è quella che meglio si presta quale espressione ed esteriorizzazione della qualità destata, o ridestata, dall'« Arte Regale ».

([1]) La difficoltà che anche in un tale tipo di civiltà poteva costituire il fatto di un'apparente ingiustizia, poiché a chi nasceva di una data casta — nel nostro caso, chi nasceva « nobile » — si trovava in una certa qual posizione di privilegio rispetto alla stessa spiritualità, si risolve allo stesso modo di ogni altra difficoltà che, in base al concetto moderno e democratico di « giustizia », può far sorgere ogni differenza. A parte il fatto che la differenza è la legge stessa della *realtà,* due esseri che fossero davvero e sotto ogni riguardo uguali non essendo piú due esseri, ma un unico essere, vi è la veduta generale, che la nascita non è un caso ma si definisce in base ad una determinazione o scelta prenatale e a leggi di corrispondenza e di simpatia. La quale veduta, come si sa, nel vero insegnamento esoterico sostituisce il mito dell'eredità creata da precedenti esistenze terrene.

Un ultimo punto, su cui forse conviene richiamare l'attenzione, è che l'ideale dell'aristocrate, legandosi, come si è accennato, soprattutto ad una tradizione di tipo guerriero, nella sua essenza resta poco conciliabile con le vedute della religione venuta a predominare in Occidente.

Infatti, mentre il presupposto di quell'ideale è il riconoscimento della necessità e del valore spirituale della differenza e della diseguaglianza fra gli uomini, il presupposto del cristianesimo è una consacrazione religiosa dell'opposto principio dell'eguaglianza e della fratellanza. Sulla base dell'esperienza di una superiorità rispetto a sé e di un disprezzo eroico per l'esistenza, l'aristocrate non conosce né quel diritto, né quel rispetto dell'« uomo » che il cristianesimo ha invece introdotto in Occidente e che doveva svilupparsi nelle forme di una vera superstizione. La legge del nobile è l'onore, la giustizia, il sano orgoglio di chi tiene alta la propria tradizione e di chi si fortifica nella calma consapevolezza della propria virtú. Ora, è sin troppo noto che per il cristiano tutto ciò ha un sapore « luciferico » e che i suoi valori sono piuttosto il sentirsi « peccatori », l'umiltà, il pentimento, la carità, il perdono, la preghiera. Il principio evangelico di ricambiare il male col bene non è quello degli aristocrati: essi possono perdonare ed essere generosi, ma col nemico vinto, non con quello che si mantiene in piedi nella forza della sua ingiustizia. Né è principio degli aristocrati l'amore nel senso di bisogno di abbracciare, di comunicare, di abbassarsi e di prendersi premure per chi può anche non chiederle o non esserne degno: i rapporti da pari a pari che essi conoscono non hanno nulla di comunistico o di fraternalistico, sono fatti di lealtà, di riconoscimento, di rispetto reciproco, ognuno mantenendo distinta la propria dignità. Per questo, nelle gerarchie da casta guerriera non vi è nulla che somigli ad un legame « mistico », ad una dipendenza incorporea e impersonale. Esse si formano alla gran luce, per liberi rapporti tra libere forze — il termine « forze » qui essendo naturalmente da prendersi nel senso piú ampio, sí che

quelle fisiche non rappresentino che un caso assai particolare ed inferiore.

Da tutto questo si vede che ove potesse ricostituirsi una vera tradizione aristocratica, con ciò sarebbe anche aperta una via a che l'Occidente ritrovi sé stesso, elimini le influenze di una spiritualità e di una morale malgrado tutto esogene, per cercare, in un secondo tempo, quelle che gli sono davvero conformi e che non solo non sono incompatibili con i valori iniziatici, ma che, secondo il già detto, proprio di questi possono rappresentare l'estrinsecazione piú naturale.

In che fase di degenerazione la residua nobiltà europea oggi si trovi rispetto alla sua tradizione originaria, non occorre nemmeno dirlo (1) e le cose sembrano giunte ad un punto tale, da esser escluso che in essa possa trovar la sua base un'azione ricostruttrice. D'altra parte, la direzione tutta della civiltà moderna si oppone ad un ritorno alla normalità, il principio della quale sarebbe appunto il ripristino e il riconoscimento di valori aristocratici. Cosí, in concreto, le considerazioni svolte debbono soprattutto concernere la forma dell'ideale di un compimento in un certo modo individuale, là dove circostanze contingenti ovvero uno speciale atteggiamento interno non conducano al tipo « ermetico », impenetrabile dell'esoterista, ma accada che la ripresa di contatto con un ordine superiore di influenze conduca anche al risorgere di una razza fisica e spirituale quasi scomparsa.

(1) Si deve inoltre rilevare che la nobiltà superstite in Europa deriva da una aristocrazia la quale, a differenza di quella delle origini e di altre civiltà, è stata prevalentemente guerriera in un senso già secolare. Il carattere del cristianesimo ha fatto sí che non esistesse una tradizione di sangue e di casta come controparte di una tradizione di spirito; ciò, per la legge del celibato imposta al clero.

BREZINA

CANTICO DEL FUOCO

(*Tradotto dal testo cecoslovacco* « Vètri od Polû » - *ed. Mànes, Praga, 1926* — da B. VENDIS)

O Mistero del Fuoco. Liberatore.
Simbolo raggiante dell'Onnipresente.
Soffio superbo di forza. Abbraccio trasformato in Luce.
Tu che ti levi in alto.
Illusione dei colori franata in un solo incendio.
Lingue di fuoco splendenti al di sopra delle teste dei
[Santi.
Giardini di fiamme nascosti nelle profondità delle cose
[e fiorenti con la gloria dei passaggi dal visibile al-
[l'invisibile.
Nei vostri viali, ecco, le anime dei Forti vanno con il
[proprio amore e come un canto d'amore è per esse
[il bisbiglio dei vostri sorrisi, o Fiamme, amiche del
[nuovo vento.
In voi, i Vittoriosi accendono le loro fiaccole per i cre-
[puscoli dei tempi venturi,
e in mezzo di voi il dolore della moltitudine erra, co-
[gliendo con gesti bruschi i vostri sanguigni fiori vi-
[branti,
dalla corona dei quali strappa poi, con mani nude, tutte
[le foglie ardenti, come petali di rosa,
per gettarle, cambiate in luce e in odori,
sulla via delle anime.

ARVO

CIRCA UN « ORACOLO ARITMETICO » E I RETROSCENA DELLA COSCIENZA

Molti anni or sono una persona, che siamo venuti a conoscere, trovandosi da ragazzo in villeggiatura in un paese nelle vicinanze di Roma (Bagnaia presso Viterbo),

ebbe a soccorrere un vecchio, da lui trovato ferito, un giorno, in un viottolo campestre; un vecchio, che fra i contadini del luogo aveva fama di personaggio strano e persino sospetto, e che da anni viveva solitario in una specie di capanna fuori mano.

Dopo questo incontro, fra i due venne a stabilirsi una spontanea amicizia; tanto che, giunto il tempo del ritorno del ragazzo alla Capitale, il vecchio gli fece dono di un taccuino manoscritto, dicendogli essere « *una piccola parte di una grande cosa* », che forse un giorno gli sarebbe stata utile. Egli però si fece giurare dal ragazzo, che per nessuna ragione avrebbe comunicato ad altri l'intero contenuto dello scritto.

Il taccuino, con scritte apparentemente incomprensibili, per piú anni giacque dimenticato in un cassetto, finché il ragazzo, divenuto grande, strinse amicizia con persona interessantesi d'occultismo. Un giorno, essendogli venuto di raccontare la strana amicizia e il dono misterioso ricevuto tanti anni prima, fu da questa persona incitato a vedere seriamente di che si trattasse. E cosí il libercolo cifrato venne ripreso dall'oblio e studiato. Noi stessi fummo informati della cosa.

Ecco di che si tratta. È dato un gruppo di regole, basate sopra un cifrario per la traduzione delle lettere dell'alfabeto in numeri corrispondenti, per la combinazione di quest'ultimi a mezzo di operazioni aritmetiche complicate, ordinate talvolta dalla struttura di certe figure geometriche, sino a giungere ad una serie di cifre, che viene nuovamente tradotta in lettere. Simultaneamente si ottiene come « chiave » un numero, il quale dice ogni quante lettere della serie (ogni tre, ogni quattro, ecc.) se ne deve prendere una, da mettersi da parte, perché il loro insieme costituirà una frase con un suo significato. Tutto questo metodo si applica ad una frase iniziale, la quale esprima in sintesi una domanda qualunque, a cui la frase che si ottiene per ultimo dovrebbe costituire una risposta.

Degna di rilievo in tutto ciò è l'*assoluta meccanicità ed impersonalità del metodo*. La persona di colui che lo

applica non vi ha parte. Si tratta di un sistema di operazioni che sono quelle che sono, senza che qualcosa dipenda dalla scelta, dalla interpretazione o dall'intuizione di chi le esegue. Una volta che avete formulata la domanda, tutto ciò che occorre è dato. Non vi è che da applicare il metodo, e chiunque conoscesse le regole, sempreché non faccia errori di calcolo, e all'uopo (giacché talvolta lo sviluppo delle operazioni può perfino richiedere 4 o 5 ore) potendosi anche aiutare con una macchina calcolatrice o affidando ad altri una parte delle operazioni — chiunque giungerebbe allo stesso risultato.

Il metodo non è dunque, come nel caso della cristalloscopia, della visione nello specchio, di una certa cartomanzia, del tavolino « spiritico », ecc., un espediente per fissare l'attenzione e per propiziare il passaggio ad altre condizioni di coscienza: il metodo qui è invece il centro di tutto. L'interessante, dunque, è che per suo mezzo le lettere e le sillabe della domanda *producono* esse stesse un'altra frase, che ha quasi sempre il valore di una risposta, e che in ogni modo si forma con parole complete.

Circa la portata delle risposte, non abbiamo elementi per poterci pronunciare con sicurezza. Chi ricevette il taccuino misterioso e il suo amico hanno fatto molti esperimenti, chiedendo sia su cose pratiche per consigli, informazioni, previsioni (essi sostengono che spesso l'esperienza ha confermato le risposte); sia su cose dottrinali, nel qual riguardo è spesso venuta la dichiarazione, che tanto l'insegnamento, quanto il metodo stesso provenivano dai « *Tre Saggi* ». Ma anche prescindendo, come si è detto, dall'esattezza e dal valore delle risposte, il caso non è meno interessante, per ciò a cui conduce chi vi rifletta e tragga le dovute deduzioni.

È un nuovo spiraglio che si apre sulla subcoscienza e sull'« infracoscienza », sui psichismi occulti che scivolano fra la trama dei nostri processi mentali, specie al momento oscuro della loro formazione. Difatti la possibilità di un metodo, come quello di cui si è detto, resterebbe inesplicabile, se non si ammettesse che già nella domanda, per rapporti che sfuggono, sia potenzialmente

contenuta una risposta; se non si ammettesse quindi che all'atto dell'affacciarsi, e specialmente del formularsi in certe parole composte da determinate lettere, della stessa domanda, agisca qualche cosa di irriducibile al pensiero cosciente e che attraverso leggi sconosciute determina quanto occorre a che il processo impersonale e automatico del metodo matematico dia come risultato, almeno, una frase sensata.

In secondo luogo l'esistenza di un metodo siffatto prova quella di una scienza — che ricorda l'*Ars combinatoria* di Raimondo Lullo e i metodi aritmosofici usati da alcuni esègeti kabbalistici — relativa appunto alle leggi profonde ed occulte del linguaggio, e a quelle, in ispecie, che legano segretamente certi elementi sottili a certe lettere o sillabe nell'espressione. Solo in questo presupposto è difatti possibile la formulazione di una regola esatta ed oggettiva: per l'estrazione di ciò che esiste già invisibilmente fra lettera e lettera in una frase. Onde il caso che abbiamo riportato dovrebbe anzitutto servire per far sospettare dei retroscena, di cui scienza e filosofia profana nulla sanno, ma che tuttavia « qualcuno » ha conosciuto.

Da qui, anche la diffidenza che si dovrebbe nutrire nei riguardi del cosiddetto « mondo interiore », in relazione a quanto, del resto, fu già detto da « Iagla » (1). Ancor per un'altra via ci si può convincere di quanto relativa e incompleta sia quella « coscienza di veglia », in cui gli uomini si sentono cosí sicuri. Radici sotterranee conducono alle sue forme, e fra le sue quinte elementi invisibili guidano i fili di molti processi del pensiero « cosciente » senza che di nulla si sospetti. *Il nostro caso ci dice che il breve momento di concentrazione, nel quale formuliamo una domanda, in effetti è una specie di soluzione di continuità della coscienza, e basta a che un gruppo di elementi infracoscienti affiori, e secondo leggi precise prenda corpo nella espressione concettuale e verbale.*

Volendo, in generale, accertare la natura di questi ele-

(1) Vol. II, cap. II: *La logica del sottosuolo.*

menti, se ne deve anzitutto considerare una classe, che è di carattere personale, nel senso piú stretto della parola. Per esempio, se la domanda verte su qualcosa che è oggetto di una nostra preoccupazione, confessa o non, l'atto di formularla richiamerà in molti casi una costellazione di sentimenti piú o meno definiti di dubbio, speranza o timore, la quale dirigerà il processo subconscio tanto da racchiudere nella stessa domanda una risposta riflettente ciò che si desidera o che si teme o che comunque si è formulato nel subcosciente. Lo stesso si verifica nel caso di alcune false previsioni sull'avvenire, quando il veggente invece di sorpassare oggettivamente la condizione del tempo, non fa che entrare in rapporto con la psiche di chi lo interroga; inquantoché la « previsione » allora non è che la lettura o visualizzazione telepatica di ciò che vive segretamente in quest'ultimo in relazione, appunto, a quanto egli suppone o desidera per l'avvenire.

Oltre a questo dominio individuale, ve ne è, nella subcoscienza, uno di carattere collettivo, ove operano le opinioni, le credenze o i sentimenti dominanti di una epoca. Sono influenze che possono egualmente agire da dietro le quinte e dar luogo a varî complessi mentali. Per esempio, le pretese « rivelazioni » che in varî ambienti « spiritualistici » moderni sono state prese senz'altro per moneta buona e fatte basi delle teorie piú singolari, vanno spesso spiegate con queste influenze collettive, che, come le precedenti, hanno una natura irrazionale e infracosciente [1].

[1] I responsi dell'oracolo aritmetico talvolta avevano l'apparenza di risposte date da esseri reali e intelligenti; illusione, questa, simile a quella che può verificarsi in certi fenomeni medianici o di scrittura automatica. Per citare un esempio, noi stessi, volendo saggiare la portata divinatoria oggettiva del metodo, chiedemmo quale parola vi fosse al principio di una certa riga di una data pagina di un libro chiuso. La risposta fu a sua volta una domanda: A CHE PRO? Qualcosa di analogo si verificò anche in altre risposte. All'atto della formulazione ha dovuto perciò incorporarsi o una « personalità seconda », ovvero una « influenza » estraindividuale, che in effetti sembrò estrinsecarsi in tutta una serie di risposte ottenute col metodo matematico e che pretese procedere dai già accennati « Tre Saggi ».

Non si deve però ritenere che fenomeni del genere si limitino al campo collettivo sub-individuale, manifestantesi in credenze e in pregiudizi. Ben piú interessante e importante è invece accertare la presenza di influenze analoghe alla base di tante idee che si presumono acquisite e provate nell'àmbito della cultura e della stessa scienza. Per esempio, giungerebbe a conoscenze assai sconcertanti chi fosse capace di « spettroscopizzare » in questo senso i criteri, le evidenze, i modi di vedere ormai consacrati nella cultura moderna nei riguardi di avvenimenti, persone o epoche della storia; di certe antiche scienze o tradizioni; di certe dottrine, quando non sono quelle occidentali. Qui si troverebbero falsificazioni e unilateralezze, che non si possono considerare né casuali, né coscienti, che danno invece la sensazione di una *intenzione* precisa e quasi di un *piano*. Si tratta, in effetti, di forze da giudicarsi come tutt'altro che irrazionali, le quali attraverso processi infracoscienti giungono a determinare ciò che loro occorre in sede di giudizio e di convinzione di determinate personalità, affinché certe cose siano viste, altre no, e la psiche collettiva assuma, in corrispondenza, un dato orientamento. L'esame della cosiddetta « opinione pubblica » da questo punto di vista metterebbe in luce cose, che gli uomini oggi sono lungi dal sospettare.

In terzo luogo, possono incorporarsi nei psichismi infracoscienti elementi di conoscenza *reale* i quali fanno parte dell'essere integrale dell'uomo, se pure in forma latente rispetto al contenuto consapevole della mente, e per una via di acquisizione diversa da quella delle fonti comuni di cognizione.

Quando questo sia il caso, sia il metodo aritmetico di cui abbiamo detto, che ogni altro metodo di « divinazione » va considerato come un mezzo indiretto per far venire alla coscienza questo sapere.

Per ultimo, dobbiamo portar l'attenzione sul caso di influssi di carattere superiore, non legati né a « intenzioni », né a correnti collettive, né a complessi individuali semicoscienti o a « influenze erranti » inseritesi in

un modo o nell'altro. Ci si vuole riferire a quanto già si disse (vol. II, cap. VI, p. 158) sui significati superiori che possono essere contenuti allo stato latente in tanti miti, leggende, favole, elementi di *folklore,* come pure nelle strutture etimologiche di nomi di persone, di divinità, di luoghi, ecc. A questo proposito, dicevamo che il rinvenire tali significati superiori non indica sempre una intenzione cosciente e il possesso parimenti cosciente di una coscienza esoterica vera e propria da parte di singole persone od anche di gruppi; ma non vuol nemmeno dire, d'altra parte, che tutto si riduca ad interpretazioni gratuite sovrapposte e estrinseche. L'uno e l'altro punto di vista si lasciano sfuggire ciò di cui davvero si tratta.

È abbastanza semplicistico, e possiamo pur dire materialistico, credere che la mitologia, la favola, certe narrazioni e certi nomi contenuti nelle scritture sacre, ecc., rimandino sempre ad « iniziati », che avrebbero creato tutto ciò a titolo di travestimento della conoscenza superiore ad uso del popolo. Certe influenze sottili possono invece agire in forma di istinto dentro la fantasia poetica e religiosa di determinati individui, i quali allora possono essere lontani dal supporre che cosa è *anche* contenuto, come contenuto oggettivo di sapienza, in ciò che essi pensano di aver fatto. È per questo che varie interpretazioni, in una letteratura del genere, non si escludono né si contradicono, e un significato letterale può coesistere con un significato simbolico, un significato poetico con uno religioso, fisico o metafisico; ritenere che uno soltanto di essi sia il giusto, e comunque chiamar a giudice l'« intenzione » degli autori, è cosa erronea, perché cosí si disconoscerebbe la molteplicità degli elementi, consci e subconsci, individuali e superindividuali, che concorrono in ogni processo della psiche umana, e soprattutto in alcuni individui e in alcune speciali circostanze [1].

[1] Su ciò, ci si può utilmente riferire a quanto ha scritto « Abraxa » circa le « soluzioni di ritmo e di liberazione » nel vol. II, cap. III.

In realtà, è per richiamare l'attenzione su tutti questi elementi, che qui abbiamo detto dell'« oracolo numerico », « *piccola parte di una grande cosa* ». Tali accenni debbono indicare qual'è il senso dei primi passi di un lavoro occulto. Si tratta di sorprendere l'elemento sottile ed « ermetico », fatto di una sapienza e di una influenza occulte, che circola fra le trame di ciò che l'uomo crede essergli piú intimo e piú suo, che sfugge ai sensi grossolani e alla coscienza degli stati mentali definiti, piú che acqua fra le dita. Per poco che si sia avanzati in questo senso, destando una forma di sensibilità e di controllo sottile — un passo, la cui importanza non può essere esagerata, sarà stato già fatto, lungo la via dell'emancipazione e del potere.

Postuma. — Il caso dell'accennato oracolo matematico doveva fornire un esempio della facilità con cui si creano leggende e correnti « spiritualiste ». Siamo venuti a sapere che la cosa, portata a nostra conoscenza nel 1928, a cui non potevamo dare che il valore di una interessante curiosità, in sèguito a Parigi, sulla base dei responsi, dette luogo ad una specie di movimento o raggruppamento, che si battezzò « *des Polaires* ». E del vecchio del Viterbese, che aveva trasmesso il libretto cifrato, fu fatto un iniziato del Tibet, che là sarebbe poi rientrato...

[*N. d. U.*]

AROM

ESPERIENZE: LA CORONA DI LUCE

Gli occhi, dei quali si parla comunemente, non sono i soli. Con esattezza, si dovrebbe parlare di assai piú di due occhi o, anche meglio, di un unico « occhio », come coscienza spirituale che può spostarsi in varî « centri », realizzando in ciascuno di essi un suo « organo » e un « modo » di visione, il quale in ciascuno di essi ha aspetti e caratteri inconfondibili.

È ciò che, almeno, risulta alla mia esperienza personale. Aggiungo però che a tutt'ora posso parlare con cosciente certezza solamente di tre di questi centri di visione. Ad essi si possono dare i seguenti riferimenti ri-

spettivi: la sommità del capo, il centro della fronte, e la regione del cuore. Gli studiosi della materia sanno che queste stesse sono le localizzazioni date dall'insegnamento indù al *sahasrâra-cakra,* all'*âjñacakra* e all'*anâhata-cakra.*

Ripeto che ciascuno di questi « centri » dà una visione sua particolare diversa l'una dall'altra quanto diversi possono essere i varî sensi del corpo fisico. Dopo di che, cercherò di dire per che via sono personalmente giunto alla loro conoscenza e come questa mi si è manifestata; limitandomi, per ora, al primo di essi.

Premetto che le pratiche, che ora riassumerò brevemente, sono seguite ad altre, che già mi avevano condotto ad alcuni fenomeni, che ebbi occasione di riferire su queste stesse pagine (vol. I, cap. V, pp. 153 sgg.). Credo che questa premessa sia necessaria, perché può darsi che io abbia portato alla pratica, che ora descriverò, una condizione spirituale, alla quale sia da attribuirsi il successo, e mancando la quale sarebbe stato anche possibile che non fossi giunto a nulla.

Dunque, seduto in posizione comoda di fronte al sole, avendo vivo il senso della sua presenza come un essere spirituale, ho preso a fissarlo un poco ad occhi socchiusi, chiudendoli poi e continuando a fissare di sotto alle palpebre.

Questo fui portato a farlo numerose volte, sino a che ad un tratto il modo di apparirmi del sole cambiò completamente. Esso si animò delle tinte piú pure e piú fulgide, prima come lampi, poi con contorni crudamente tagliati, poi come lenti àloni verdi, purpurei, violetti, ecc., che volteggiavano intorno alla luce centrale.

Insisto sulla sensazione di cosa vivente che possedevano questi colori; sensazione che temo di non poter comunicare e alla quale si congiungeva una sensazione corrispondente di colori « morti » nei riguardi di tutti gli altri colori comuni, per smaglianti che fossero.

Queste esperienze le continuai, prolungandole fino a che sentivo di poterlo senza stancarmi troppo. Ripetendole per molti giorni, mi accorsi di riuscire a fissare il

sole a lungo senza battere le ciglia. Aggiungo che il respiro ritmico e la concentrazione dell'energia sottile del soffio al sommo del capo mi furono utili per rendere piú efficace la prova; ma non credo che questa sia una condizione proprio necessaria.

Al principio l'esercizio non è piacevole, perché non tardano a venire dei mali di testa, oltre ad un costante indolenzimento alle pupille, che può durare per qualche settimana. A chi volesse seguire la mia stessa pratica, consiglio però di non allarmarsi, perché per quanto mi riguarda posso affermare che la vista non ne soffre affatto, e che i dolori di testa sopravvengono soltanto quando l'esperienza sia stata prolungata oltre misura. L'indolenzimento delle pupille è sopportabile, e finirà anch'esso con l'abitudine alla pratica, *e, soprattutto, con l'accorgersi di che cosa è che, in noi, entra in giuoco,* tanto da potersi regolare in proposito. *Lo sguardo fisico in realtà è un semplice appoggio, e si passa ad altre condizioni di coscienza.*

Giunto dunque a qualcosa, come una meditazione profonda, venne un momento in cui il caos dei colori che si destavano movendosi pigri intorno all'astro a poco a poco si orientarono secondo un ordine concentrico, perdendo l'intensità delle loro tinte, per finire poi tutti in una luminosità dorata e solenne, la quale in certi momenti raggiunse uno splendore tale, che la stessa luce del sole, quella luce ordinaria che splende su tutti, non mi sembrò piú che una pallida cosa al confronto.

Proseguendo ancora, in questi ordini circolari mi apparvero figure personalizzate, in gruppi quasi come ghirlande; ma ad un certo momento la visione fu presa come da un rapidissimo moto di espansione, fino a scomparire del tutto. Lo stesso sole, non lo vidi piú.

Lo stato interno, era come di incapacità a formulare qualsiasi pensiero e di richiamare qualsiasi parola. *E a questo punto, tutto sta nel sapersi mantenere nella condizione spirituale del « silenzio » e dell'« immobilità » piú completa.*

La vista, quella vista che guarda soltanto innanzi a sé,

quella degli occhi di carne insomma, è interamente sospesa. Ed ora « scivola » una sensazione nuova. Alla sommità del capo si avverte una chiarità-occhio che si apre lieve lieve dapprima formandosi d'intorno la visione di una corona di luce tenuamente dorata; corona, che si allarga sempre di piú in cerchi ognor piú grandiosi, sempre piú profondi e possenti, quasi come onde di suono ([1]).

Riappaiono ora le ghirlande di figure moventisi in un lento moto circolare, componendo delle scene che si trasformano con grande lentezza e con solennità maestosa, sopra uno sfondo chiaro d'oro in fusione.

Talvolta l'esperienza prende un carattere assai diverso. Il centro coronale diviene un centro che proietta linee fulminee, le quali con una precisione inimmaginabile talvolta descrivono figure di una complessità sbalorditiva, talvolta tracciano qualche cosa come grandiosi simboli alchemici o magici. Ciascuno di quest'ultimi imprime nello spirito una sensazione indelebile e profonda, che è anche come di una conoscenza, che ancora non si sa afferrare.

Devo mettere in relazione a questi risultati un linguaggio realmente nuovo in cui presero a parlarmi i capolavori della grande pittura: Raffaello, Leonardo, Michelangelo, Correggio. Mi è sembrato di comprenderli soltanto allora e di scoprire soltanto allora un senso arcano nascosto in essi, che li trasfigurava.

Sentivo con una evidenza diretta e irrefrenabile che le forme, i colori, le scene e le figure visibili immediatamente in queste opere d'arte non erano che *simboli*, non erano che ombre gettate sulla luce. Attraverso di esse, ed accendendosi in esse, erano gli stati della contemplazione trascendente e solare che mi riscaturivano dal profondo; e sentivo che l'adombramento di essi —

([1]) Nel « Rituale Mitriaco » del *Gran Papiro Magico di Parigi*, tradotto nel vol. I, cap. IV, si possono ritrovare le stesse due fasi successive, però in un'operazione non di immedesimazione contemplativa, ma di azione teurgico-cerimoniale. Prima si schiudono le porte e appare il mondo degli dèi che sta dentro di esse; poi i raggi solari convergono nel teurgo, che ne diviene il centro (pp. 117 sgg.).

e non cosa alcuna che venga dagli uomini — era la sostanza vera di tutto quello che i creatori hanno fatto di grandioso e di sublime in ogni tempo. Ripeto che questa non è una teoria: è una evidenza che mi si è presentata direttamente, d'un tratto, insieme allo stupore per il fatto che fino a quel momento non mi ero accorto di nulla.

Ad ogni modo, tornando uomini nella vita ordinaria, oltre che il ricordo indelebile di quelle contemplazioni, si porta in sé un'ondata quasi insostenibile di energia creativa, una nuova volontà di realizzazione, una ricchezza e una rapidità delle immagini, che non soffre confronto.

Si porta anche la sensazione diretta, che ciò che gli occhi fisici ci fanno vedere nel mondo, non sono che minimi frammenti fissati, apparizioni sporadiche di un tutto. La vista, ritornata nei limiti della prigione corporea, sbatte contro di essa come un uccello rinchiuso nel buio. Fra ciglio e ciglio essa *sente* una quantità di cose, che pure non riesce ancora a *vedere*. Essa anela di sciogliersi; anela di tornare alla luce, all'aurea corona di luce intronata al sommo del corpo. Quella corona nessuno potrà mai strapparla a chi una volta l'abbia conosciuta; né vi è sovrano della terra che potrà cingerne una piú bella.

G. DORN

CLAVIS PHILOSOPHIAE CHEMISTICAE

(a cura di Tikaipôs)

Gherard Dorn, o Dornaeus, *vissuto a Strasburgo, Basilea, Francoforte sul Meno, esplicò la sua attività letterario-alchemica dal 1563* (Diction. chem. Theophrasti) *al 1583* (De Natura Lucis). — Clavis totius philosophiae alchemicae (*Lugduni Batav., 1567*) *fu il suo primo trattato vero e proprio in materia, e dalla prima parte di esso sono presi questi estratti. Gli fecero sèguito:* Lapis Metaphysicus (*Basileae, 1569*) *e* Astronomia, Chymia, Anatomia viva (*Basileae, 1577*). *Sembra che di Magia, sotto il solito pretesto di Alchimia o di Medicina, non avrebbe scritto forse nulla, se non si*

fosse trattato di difendere anche lui il suo grande Paracelso (1493-1541) contro i postumi e anche dotti attacchi di tanti. E fu, il Dorn, abbastanza breve, e relativamente assai chiaro, in questo primo suo scritto, diviso, come l'opera intera, in tre parti: Theoria, Praxis, Applicationes. *Poi — biasimato forse dagli Ermetisti — diventò oscuro e diffuso, e divagante, anche lui: eccetto quando riproduceva frequenti e lunghi passi della sua opera prima. È infatti ovvio che questa, per assorbimento dai simpatizzanti — e per distruggitrice incetta dai tanti avversari — divenisse anch'essa rapidamente introvabile. Di quante, non ci sarebbe rimasto oggi nulla, senza il* Theatrum Chemicum *dello Zetzner, e la* Bibliotheca Chemica *del Manget. Dalla prima parte del trattato dorniano sono dunque estratti questi stralci (in* Theatr. Chem., *vol. 1. pp. 205-44), ad umile uso di chi praticando abbia già ottenuto qualcosa: qualcosa di fisiologicamente e sensibilmente concreto, e possa trarne un certo lume di orientamento per i successivi sviluppi. Ho sottolineato alcune frasi, e aggiunto qualche chiarimento qua e là. Profanando dunque ulteriormente il segreto? Ma no; anzitutto, i chiarimenti sono piuttosto di parole; poi non sono sempre incoraggianti; infine, ai tempi del Dorn, enorme era la ressa degli aspettanti, e quasi tutti per cupidigia dell'oro materiale; oggi la ressa essendo scarsa — e, in Italia, scarsissima: il che ha pure il suo lato... ottimo — si può dunque avere gran fiducia che quel po' di maggior chiarezza eventualmente introdotta in siffatti testi giunga a coloro soltanto a cui è utile che giunga.*

ARTIS CHEMISTICAE, LIBRI TRES.

Alterius non sit, qui suus esse potest.
Non sia di altri, chi può essere di sé stesso.
PARACELSO

Al Lettore:... Di questo solo ti voglio per ora ammonito: di non uscire, anzitutto, dai limiti d'una medicina da corpo umano; che se invece perseguirai trasformazione dei metalli volgari, non avrai poi che deplorar l'error tuo... (209).

Libro I. - LA TEORIA ALCHEMICA

1. *Filosofia alchemica* è quella che insegna a investigare — non secondo apparenze, ma secondo concreta verità — le forme latenti delle cose... (210).

2. *Natura* è, per gli Alchimisti, una operosità

(*exercitatio*) di Cielo [Etere, Materia prima, Thelema universale] e di Elementi ([1]), a generazione di ogni cosa che è... (210).

3. *Forma*, è atto e possanza di sfera eterea, sulla elementare. Per scambievole trasformazione d'Elementi, va cioè Natura adattando la Materia, per includervi la Forma come in matrice un Seme; e, quasi madre impregnata dalla costui virtù, trae poi la Materia l'embrione suo, all'attualità che gli è specifica. Questo intendono i Filosofi, quando dicono *Forma deducitur* (viene estratta) *de potentia Materiae*. Ciò che dalla Forma venga generato nella Materia, la Materia stessa ha poi la potenza di trarlo in luce... (210).

4. *Materia* è infatti, per noi, l'intera regione elementare, divisa in quattro parti che chiamiamo Elementi: Fuoco, Aria, Acqua, Terra. Ma i principali non son che due: Fuoco e Acqua; l'Aria non sembra infatti che Acqua permanente, disciolta da calore nel crearsi il mondo; e non altro, la Terra, che ancora Acqua, da calore condensata o piuttosto essiccata... (211) ([2]). — Nulla però viene consunto dal Fuoco; ma, per trasformativo processo, ciò che da un Elemento si allontana, si aggiunge ad un altro. Quotidianamente cosí — da una forma e da elementi mutuamente trasmutati in tal modo — sollecitamente s'ingegna, Natura sagace, a suscitar forme nuove: sicché venga per rigenerazione riformato ciò che per corruzione restò deformato; e siavi una natural operazione circolare, e come un moto celeste... (211-12).

([1]) I quatro noti Elementi: nel macrocosmo, Terra, Acqua, Aria, Fuoco; nel microcosmo, *forma fisica* (Sale, Saturno, Piombo, ecc.), *forma lunare* (Mercurio passivo, Argento, Spirito sensitivo), *forma mercuriale* (Mercurio attivo, Argento vivo, Anima razionale) e *forma solare* (Solfo etereo, Mente superiore). Scomporli e ricomporli: non era, no, un nome maltrovato, quello di Alchimia.

([2]) Si noti come al Fuoco — in quanto attivo elemento superiore, meno remoto dal Primo Principio — venga, in ogni caso, fatta parte per sé stesso.

5. [*Quintessenza — Forma*] ([1]). Troppi meticolosi naturalisti non ancora esperti dei fatti, sogliono anche dire: I corpi naturali non constano che di quattro Elementi; dove sarà dunque il quinto? — Rispondiamo che ogni natural corpo consta, sí, dei quattro Elementi, ma anche inoltre di Forma: la quale deve pur essere qualcosa, ed è appunto la piú pura parte d'ogni singolo composto... Con questo vincolo, tutti i corpi tien insieme uniti Natura; e ciò sogliono per enigma accennar i Filosofi, quando dicono: « Fai pace tra nemici, e avrai già tutto il magisterio »: cioé, quello alchemico... (212).

6. *Generazione* dicesi manifestazione di occulto, da e dopo occultazione di manifesto. Tutti infatti i corpi, da tre dimensioni vengono conclusi: da Altitudine manifesta, da Profondità occulta, e da Latitudine mediatrice tra le due. Questo, occultamente ci han trasmesso i Filosofi, col detto: « Non si fa passaggio da estremo a estremo, fuorché traverso a medio [mediatore plastico]; cioé, dalla palese forma di un corpo non può manifestarsi la occulta, se non per una siffatta dissoluzione del manifesto, da venirne palese la qualità (*proprietas*) dell'occulto... (213).

7. *Il Ternario*. L'intero Universo, in ordine e numero e misura, fu plasmato da e con Sacro Ternario, mediante Unità. Non è numero l'Unità, ma è patto di concordia. Fonte invece ed origine di discordia, il Binario — questo primo dei numeri [in quanto l'unità primordiale non era neanche pensabile come elemento di numerazione] — rimase scisso dall'Uno per assunzione

([1]) *Forma,* nel piú bruniano fra i varî sensi onde stava per assumerla pochi anni dipoi il Bruno stesso, per esempio, in *De la Causa, Principio e Uno* (*Opere ital.,* 2ª ed., Gentile, p. 192). Quantunque poi, contro le Quintessenze — di origine piuttosto aristotelica, e adoperate già da certuni contro Copernico — ripetutamente il Bruno dovesse, materialmente almeno, scagliarsi.

di Materia; né lo si può ricomporre a unità, se non con un vincolo talmente indissolubile, quale è l'Uno soltanto... (214). Con questo — come dice il Tritemio — si riespella il Binario; e il Ternario sarà riportabile alla semplicità dell'Uno...; ascenso ben noto soltanto a quelli nella cui mente vi sia Ternario: i quali, rigettato il Binario per assunzion di Ternario, vengono elevati a semplicità d'unità... (215) [1].

8. *La Terra*. Sostenitrice e trattenitrice d'ogni cosa: cosí dei celesti influssi, come dei corpi... Disse già il Trismegisto: « È dalla Terra che in Cielo egli ascende, « ed è nella Terra che di nuovo ei discende... Di cotesto « *unum* è padre il Sole ed è madre la Luna; il Vento lo « portò nel suo ventre, E LA DI LUI NUTRICE È LA TER- « RA » (215).

9. *I Minerali*. Invano sembrano travagliarsi quanti s'ingegnano di far oro potabile — come dice Marsilio Ficino — se non abbiamo, innanzi, ridissolto l'Oro nella sua materia prima: cioé, in vivo Argento ed in Solfo: la qual materia è, per tutti i metalli, la prima e prossima ed immediata... (216-217).

— Sotto i metalli comuni occultaron dunque i Sapienti, le fisiche e filosofiche medicine [2]; e le prepararono da metalli anche volgari, nelle trasmutazioni dei loro, e cioè dei metalli filosofici. Tutto ciò, affinché un tanto tesoro di Medicina rimanesse inaccessibile al volgo ignaro. Ma cosí finirono a non capirci quasi piú nulla gli stessi Medici esperti: quelli stessi, cioè, che pur facevano, di Filosofia, una non esigua pratica (218-19).

[1] Quasi tutte le epistole in cui il famosissimo Tritemio, benedettino tedesco (1462-1516), trattò di Magia, furono riunite in appendice al suo *De septem Secundeis;* Argentorati, Zetzner, 1613. Il Dorn, oltre a citarlo spesso, gli dedicò anche uno speciale capitolo, *Physica Trithemii,* pp. 420-32 del nostro stesso I volume del *Theatrum*. E ivi stesso (389-420) precede una *Phys. Trismegisti.*

[2] I reali e teoretici agenti magici.

Libro II. - La pratica alchemica

1. *Prassi alchemica.* È ostensione che, dall'occulto, si fa sensibilmente manifesta, su effetti che il Filosofo — per noti e sicuri argomenti filosofici e con intelligenza applicata — ha praticamente realizzati, circa le latenti forme delle cose. Non credo infatti esser da stare a quanto scrivono Autori, sino al non esser da anteporre, alle loro opinioni, ciò che di piú positivo l'esperimento venga a insegnare. Purtroppo accade spesso che anche gli Autori — intorno a cose non perscrutate sino in fondo — emettano asserzioni e sentenze anche su punti che personalmente ad essi non constano... (221).

2. *Laboratorio alchemico.* Uni-trina fornace... in cui tre diverse operazioni si posson fare, con un dissolvente Fuoco unico e solo... (221).

3-4. *Forni e fornelli.* [Anche due incisioni ci sono. Nessun lettore ignora che laboratorio, forni fornelli ed altro ancora, tutto cioè è in noi stessi ricompreso].

5. *Gli strumenti.* Come di Natura, cosí è proprio strumento degli Alchimisti, il Fuoco [1]... interno fuoco proprio, e naturalmente insito a ciascuna sostanza; ed è indispensabile che ne tenga conto pur l'Alchimista... (225-26).

6. *L'operazione.* È duplice: *solutio* e *congelatio*. La soluzione [dissolvimento] è calcinazione [fluidificazione] del corpo: la congelazione è invece [e nel contempo] condensazione di spirito [2] ridotto in vapore...

[1] Fuoco d'*Amore fattivo,* lettore mio; e questo, praticamente, in via umida, è l'*essenziale*; tutto il resto, o viene poi da sé, o rimane, piú o meno, letteratura.

[2] *Spiritus,* gli Spiriti — dagli *spiritelli* di Dante, sino agli *spiriti vitali* dei vitalisti — erano fludicità concrete e materiali: riducibili quindi a fluidiche forme or piú crasse or piú sottili.

Cosí il corpo terreo vien sciolto in calce e l'acqueo in spirito aeriforme; il quale si ricondensa a corpo acqueo [o mercuriale] in una sola ed unica operazione, chiamata distillazione dal volgo e, con piú proprietà, separazione [1] dai Filosofi... E rettificazione non è poi altro che ripetizione di distillazioni... (226-227).

Libro III. - Alchimia applicata

1. *Preparazione di fàrmachi.* Quando gli empirici senza conoscenza di Fisica si arrabattano a imitar i Fisici; non riescono ordinariamente a conseguir ciò che bramano. Sono infatti ridotti a mischiare — senza previa preparazione — corpi con corpi, tentandone le preparazioni nel contempo. Non io vi nasconderò che invece gli Alchimisti mischiano fisicamente Corpi con Spiriti, per attrarre cose simili con cose simili; il che fatto, lascian da banda i corpi, come affatto inetti a Medicina. E fanno anche di meglio: gli spiriti in tal maniera mischiati con sottilissimi processi li ridisseparano... (228).

2-5. Preparazione del vitriolo, dell'acquavite, degli olii, in forni a fuoco lento (228-32).

6. *Virtù delle Quintessenze.* È mirabil cosa, ed al volgo è incredibile, che lo Spirito del Vino [2]

[1] Separazione, cioè, dei quattro — o tre, o due — elementi nostri costitutivi: affinché, a preparazione della nuova superiore unità, acquistino intanto — o riacquistino — ciascuno di essi, una vera e propria autonomia. Il che essendo insomma essenzialmente *anormale,* neanche è dunque senza pericoli piú o meno gravi. Ecco perché della Magia si fa un tanto stretto segreto, da non rivelarsi e largirsi se non a chi — dopo lunghe attese e prove e delusioni — sembri dare un qualche affidamento di salda tempra e di elevato carattere.

[2] Tutto il paragrafo ha, ermeticamente, multipli sensi soggettivi e oggettivi, individuali e collettivi, particolari e universali, umani e divini. Non sottolineerò quasi nulla, perché bisognerebbe sottolineare ogni cosa.

— estratto e totalmente separato dal corpo suo — valga, per continuo moto di circolazione, ad estrarre — mediante infusione soltanto — qualsivoglian altri spiriti dai corpi loro: sia vegetali, che minerali, o animali. Eppure i filosofi alchemici non conoscon massima piú vera, né sperimentalmente piú comprovata di questa: che gli Attivi, separati dai loro Passivi, agiscono su un qualsivoglia Composto: disseparandone, per condissoluzione (*per symbolisationem*), lo spirito. Cose simili sono infatti attratte da tutte le cose simili non ostacolate; e lo Spirito, per natura sua, anela a liberazione dai ceppi del Corpo, per tornare alla propria origine, o per unirsi ad un simile a sé. Non è dunque sorprendente, se la *Quinta Virtus-Essentia-Prima* del *Vinum* [1] attrae le *vires* (forze-facoltà) di tutti gli esseri in essa infusi: disciogliendole dagli elementi, per dissolvimento del legame naturale: riuscendo gli spiriti, per appetizione e reazione, ad elevarsi sulle resistenze passive... (233).

7. *Soluzione a sé*. Quasi tutti i chimici insegnano a *destillare* (dissolvere) metalli: alcuni con aceto ridistillato, o con qualche liscivia forte; i piú, con acque o succhi, estratti da sostanze reattive (*ex acuentibus*). Io invece mostrerò ora un modo di dissolver qualunque metallo, non per misture, ma da sé stesso; il che credo non ancora insegnato da alcuno, o non ricordo, caso mai, di averlo letto. Per evaporazione verrà cioè disciolto ogni metallo consumabile dal fuoco, se, posto in alambicco — ...e ben chiuso con terra forte — venga trattato a fuoco di liquefazione: purché sul punto di liquefazione venga tenuto per un tempo lunghis-

[1] Intendevano per *Vinum*: nel microcosmo il *vinum vinens*, vino rosso, o vivo sangue umano nelle vive vene — e non già il sangue estratto e profanato nelle abominazioni stregoniche; e, nel macrocosmo, il *Vinum-Unum-Vita*, o la vivente Sostanza onnipresente onnieva e unieva; concreta e profonda Materia-Forma-Vita dell'*Unum-Universum*. Sul *Vinum* si vedrà quindi, piú innanzi, anche un apposito Enigma. Nel microcosmo tutto ciò è anche inteso, talvolta, del seme umano e di ogni umano succo, e magari del vino stesso vero e proprio: purché sia buono.

s i m o ... Maniera, cotesta, di dissolver metalli, la quale non è, no, affatto da trascurarsi; da osservarsi è anzi con gran diligenza: che può venirti a proposito per qualche cosa di molto meglio ([1]), solché tu sappia (233-34).

12. *Enigma minerale.* « Visita(bis) Interiora Terrae; Rectificando, Invenies Occultum Lapidem (Veram Medicinam) » — Visit(er)a(i) l'interno della Terra; rettificando, troverai la pietra occulta (la verace medicina).

« Hujus Lapidis, jam nobis manifesti, libras *sex*... calcinabimus ». Primo senso: « Calcineremo *sei* libbre di questa [occulta] Pietra, ormai a noi manifesta ». Secondo senso, leggendo *sex* = VI = *vi* = per forza o virtù: « *In virtù* di questa [occulta e divina] Pietra, calcineremo gli *equilibrati* [nostri Elementi]... ([2]) » (237-39).

13. *Enigma vegetale.* « Unum post quinque, nihil enim post quinque millenum colloca ». — Dopo cinque (V), metti uno (I), e *nihil o enim* (che si abbreviano entrambi in *N*), e dopo cinque (V) metti mille (M). [Donde, insomma, VINUM] ([3]).

« Hujus partes 16 aequales... destillabimus ». Primo senso: « Di questo (*Vinum*), distilleremo 16 parti uguali... ». — Secondo senso, leggendo 16 = XVI = *Xristi vi* = « In virtù del Cristo, distilleremo le uguali parti di questo Vino » [la parte lunare, cioè, e la mercuriale] (239-40).

([1]) Per passare, cioè, dalla via umida alla secca: *si sapis*, se sai.

([2]) È il famoso enigma la cui prima forma — senza ciò che qui si è messo in parentesi — fu di Basilio Valentino. Le iniziali latine formavano VITRIOL(UM), nome dato, anche dal Valentino, alla misteriosa Pietra Filosofale. Visitar dunque l'intimo del proprio essere; poi rettificare senza stancarsi, e senza tortificare.

([3]) Della denominazione *Vino* — or bianco e or rosso (forma lunare e mercuriale, seme e sangue umano, e via dicendo) — aveva già fatto grande uso il Lullo (1232-1315). Non conoscevo però l'enigma, e credo che sia, senz'altro, del Dorn. Sul Lullo si può oggi consultare il volume un po' timido, ma coscienzioso, del LUCIEN-GRAUX, *Le Docteur Illuminé*, Paris, Fayard, 1927.

14. *Enigma animale* (1). Il *Precium vile-carum* [il corpo fisico], lo diamo da divorare al caducifero dragone [al principio mercuriale dissolvente] secondo la sesta parte [la VI, la *vi,* la forza che è *parte* o dote] di costui. Degustato quello, subito questo irrequieto serpente [il fuggitivo Mercurio] arresta il passo; e, messo in sopore, vien dato da assorbire ad acque emananti da due fonti: una bianca, e una verde [influssi cosí detti invernali o *lunari*, e così detti primaverili o *veneriani*], sinché ritorni la prossima estate [arrivino gl'influssi cosí detti *solari*]. La qual estate, con il caldo suo veemente, dissecchi le acque e, in un profondo di mare, appaia morto il cadavere [del vecchio Adamo]. Il quale, gettato nel Fuoco, rivive; e, riassunte le ali, s'invola per l'aria, lasciando però nel fuoco un embrione: quello ch'ei partorisce, da concepimento del *Precium*. Questo embrione, poiché nato in Fuoco, anche è da nutrirsi, quasi Salamandra, col Fuoco: sinché, fatto adolescente, divenga assai rubicondo e sanguigno. Allora, in piú felici onde che quelle in cui già sua madre, convien lavarlo e sommergerlo: affinché, da questa sua morte [per immersione], piú felicemente vivano i già illanguiditi. Dal corpo già fatto pallido si separa, col sangue, quell'anima che per noi è tal premio, da tenerne a vile quanti si siano corpi (2). Quest'anima, tutta sana da ogni lato, infusa che venga in un corpo infermo, lo san per prova i Filosofi, come possa — per virtù della sottigliezza sua semplice — renderlo mondo da ogni lue (3). Questa, fra tutte le medicine, è la perfettissima e semplicissima, che non la-

(1) È certamente tutto del Dorn stesso; e lo do intero, con qualche chiarimento nelle solite parentesi.

(2) Testo assai oscuro: « *quae precium nobis est, corpora cuncta vilibus valeant* ». Ho finito col supporre mancante « ... *est* (*tale, ut*) *corpora...* ». Ma altre supposizioni si presenterebbero: *est* = *edit* = mangia (quell'anima che divora il *Precium;* e tutti i corpi rimangano pure ai vili); oppure manca addirittura qualche intera linea dopo *est,* che è in fine di riga.

(3) È noto come parecchie corporazioni iniziatiche, antiche e meno antiche — rosacruciane, paracelsiane, ecc. — fossero, e magari tuttora siano, di terapeuti.

scia nulla di corrotto nei corpi umani [1]: che ristora ogni languore e tempera ogni eccesso o difetto. Con la sua sottilità d'unione, fa far pace e concordia a nemici acerrimi [2]; rende vita in questo secolo — se Dio lo consente — anche a già moribondi e ai corpi infraliti largisce salute (240-41).

Conclusione

Tutti quanti gl'ignari di questa nostr'Arte — siano pur magari universitarî dottissimi — sogliono riprovarla. Che meraviglia, quando nulla di simile han mai piú udito né sperimentato? Non ne segue che debba condannarsi un'arte, sol perché la ignorino i dotti... (241).

Presso di noi e in noi, anche se non da noi, abbiamo tutto ciò che andiam cercando da fuori e da altri... (242). In ogni misto o individuo, si trova ben altro che del solo caldo o freddo, o secco o umido, o non piú che elemento. Quello che da tutte queste cose, per arte nostra vien separato, non è, quello né umido, né secco, né freddo, né scarsamente caldo; è un *aethereum quid,* a mo' di Cielo [Etere o Fuoco] segregato dagli inferiori Elementi. Perciò, dai Filosofi, questa Medicina vien detta anche Cielo: sia perché non altrimenti agisce essa sui corpi nostri, da come agisce il Cielo sulle cose inferiori: e sia perché essa, in confronto al corpo da cui è desunta, è di natura incorruttibile, al par del Cielo [3] in confronto agli Elementi. Cosa morta sono infatti gli Elementi — e nulla producono — se non siano vivificati dallo Spirito od Anima dell'Universo. Come la Terra: la quale, anche se pingue, nulla produce sinché non venga esposta all'aria; ma, ascesa a contatto con l'aria aperta, eccola

(1) Nei corpi, naturalmente, anche astrali: soggetti a infezioni anche loro.

(2) Come il Corpo e l'Anima.

(3) Evidentemente questo Cielo è qui inteso, prima o poi, come dal Bruno sarebbe poi stata intesa, o la sola Materia universale, o la universale Materia-Forma.

produrre erbe e bestiole. Ora, nulla di sí compatto vi è nella terrestre crosta [e tanto meno nell'umano organismo], che possa impedire a quell'Anima di penetrar sino al centro... (243-45). Chi credesse dunque gli Elementi poter generare per sé stessi, non sarebbe stimato maggior filosofo di quello stolidone che credesse poter, la donna, naturalmente concepir senza l'uomo... Quindi quel Fuoco elementare che trae la prima sua origine dal centro terrestre... quello esercita, sí, sugli altri Elementi, magisterio di dissoluzione; ma al Cielo — e non ad Elementi — è invece dovuto il beneficio della generazione. La quale avvien dunque sempre tra Cielo ed Elementi... e il feto è perciò sempre un misto dell'un Genitore e degli altri: plasmato della loro sostanza, a perfezionamento di sé... (243).

E affinché non sembriamo voler prostituire a lenocinio i segreti di Natura, bastino su ciò questi pochi accenni, ai figliuoli di Sapienza: essi facilmente comprenderanno che cosa intendiamo sotto tali cose. Quelli che poi l'Arte nostra la ignorano, e nondimeno la irridono, se ne fuggano pur lontano di qui: perché, per loro, è stata posta a ruina: che cercando non trovino, e udendo non intendano... Per spirito, e non per bocca, ricevono alimento i figliuoli di Sapienza: affinché, piú che col corpo, vivano con la Mente. Ma anche vogliono, intanto, che si abbia *Mens sana in corpore sano*: sinché le tre cose [Corpo fisico, Spirito mercuriale e *Mens* neoplatonica] sciolte dal legame di Natura — poi nuovamente riunite in un *unum* — vivano in eterno.

GLOSSE VARIE

DIFFICOLTÀ A CREDERE.

Le « difficoltà a credere » nei riguardi di certe cose delle nostre discipline hanno spesso del curioso.

Per esempio: se si dice che, in sede di « catena magica », si è preso un essere umano, e dalla città dove si

trovava lo si è fatto trovare in un'altra — è un sorrisetto che, nella migliore delle ipotesi, dovete aspettarvi. Ma se si va a dire alla stessa persona, che in una certa seduta medianica si è verificato un fenomeno di « apporto » (oggetto estraneo venuto in un ambiente chiuso), al giorno d'oggi non ne verrà un gran che di scandalo.

Ora dal punto di vista *oggettivo* sarebbe difficile indicare una grande differenza fra i due fenomeni. Smaterializzazione (prendiamo cosí alla buona questo termine) e rimaterializzazione con uno stato intermedio libero dalla condizione dello spazio — nell'un caso come nell'altro. Cosí se il fenomeno di « apporto » corrisponde ad una possibilità ormai positivamente accertata non si vede per quale ragione debba riuscire piú inconcepibile un processo sostanzialmente identico, per la sola differenza che esso invece di verificarsi inconsciamente e inintenzionalmente nello stato di *trance* di un medium, si presume possa anche avvenire volitivamente attraverso l'estasi attiva del mago. Infatti non è che sia presupposto altro per intendere i fenomeni « incredibili » sul genere di quello riferito.

E queste considerazioni potrebbero essere estese a varie altre possibilità ormai constatate sperimentalmente dalle ricerche psichiche. L'uomo moderno appare singolarmente disfattista nei propri riguardi. È suo malgrado, per l'evidenza — se non pure per la violenza — dell'« esperienza », che egli giunge ad ammettere certe possibilità estranormali. Ma quando, oltre questo, lo si invita a vedere se, per avventura, con un certo metodo, può farsene padrone e rendersene direttamente consapevole — allora la misura è oltrepassata, ci si *distrae,* si pensa ad altro, si grida contro i visionarî e i mistificatori che ancor oggi pensano di riesumare la *magia.*

Chi « vedeva » gli dèi.

Uno dei pregiudizî che al giorno d'oggi impediscono di piú la comprensione delle tradizioni antiche o di ci-

viltà che ancor presentano una forma diversa da quella dominante in Occidente, è: pensare che quale è oggi il mondo delle facoltà umane nel riguardo della percezione sensibile, tale sia sempre stato.

Se noi consideriamo, ad esempio, l'imaginazione, troviamo che essa, oggi, allo stato di veglia, nella gran parte degli uomini è una facoltà semplicemente *soggettiva*: essa elabora forme che appartengono al mondo dell'Io e che non hanno relazione con la realtà. Tanto, che dire fantastico e dire irreale o arbitrario, oggi fa tutt'uno; cosí un giudizio analogo viene esteso a tutto ciò che nelle antiche tradizioni appare aver riferimento ad una facoltà del genere — contenuto di favole, di miti, ecc...

Una tale opinione è esatta in relazione ad una certa condizione della facoltà fantastica, per cui questa si trova isolata dal mondo esterno, e ricettiva unicamente agli impulsi che vengono dal mondo soggettivo dell'Io. Ma è possibile, per tale facoltà, una condizione diversa ed opposta, per cui essa, invece, sia isolata rispetto al mondo soggettivo ed aperta al mondo oggettivo proprio come accade per le facoltà della percezione fisica. In questo stato — che siamo fondati a considerare costituzionale in civiltà primordiali, mentre oggi è risvegliabile solo in via extranormale ed eccezionale — in questo stato le forze naturali, allo stesso modo che agendo sugli organi dei sensi producono una percezione o rappresentazione avente valore di conoscenza reale, cosí esse, agendo sulla fantasia, creano un fantasma, una visione, o imagine, che ha egualmente un valore di conoscenza reale. Sorgono cioè forme simbolico-fantastiche che traducono figurativamente un contatto con le forze delle cose.

Cosí l'uomo antico *vedeva* gli dèi, *vedeva* gli gnomi, le sìlfidi, le ondine, i dèmoni, i genî e via dicendo. Tutto ciò per lui non era per nulla una « invenzione », una escogitazione poetica, ma un dato immediato della esperienza che si inseriva spontaneamente fra la trama di ciò che i sensi fisici rivelano — quasi a continuarla. Ripetiamo che ancor oggi la cosa è possibile, ed ha luo-

go quando allo stato di veglia si sia capaci di isolarsi in ciò che altrove è stato chiamato l'« uomo lunare » ([1]).

Spieghiamoci ancor piú chiaramente: Se poniamo un uomo munito di una certa sensibilità estetica dinanzi ad un oceano in tempesta, si stabilirà un certo rapporto per cui, oltre alla comune rappresentazione sensoriale, egli sentirà una certa emozione estetica. In un secondo tempo, partendo da questa emozione egli potrà sviluppare date imagini poetiche e fantastiche, di un valore puramente personale. Oggettivamente, ecco che è successo: una certa azione invisibile delle forze fisicamente manifestantisi nell'oceano è sùbito passata a trasformarsi e consumarsi in uno stato *soggettivo*: l'Io si è interposto, ha trattenuto unicamente la sua scossa emotiva e su quella, come fatto privato di un poeta, ha costruito. Però con una percezione fisica, far questo non gli sarebbe stato possibile; inquantoché il processo della percezione sensoria è siffatto, che l'Io non può intervenire prima del prodursi di una rappresentazione avente carattere di conoscenza reale, oggettiva. Ora, se in via spontanea e provocata l'Io fosse condotto ad una tale incapacità di intervento e di appropriazione anche nei riguardi del processo di cui sopra, l'azione da fuori non incontrerebbe piú il trasformatore che l'arresta in forma di sensazione soggettiva — emozione lirica o altro; continuerebbe la sua via, sino a giungere *pura* alla fantasia: la quale reagirebbe producendo una imagine, una visione, una apparizione. Sarebbe, per es., la figura dell'« ente » dell'Oceano. In questo caso la fantasia agirebbe come una facoltà di *conoscenza,* conoscenza reale quanto quella fornita dai sensi ordinari.

([1]) Nella relazione di esperienze contenuta nel vol. II, cap. VI. Nell'« uomo lunare » di notte la fantasia si attiva e produce i sogni, il decorso dei quali ha precisamente lo stesso carattere di traduzione simbolica di un contenuto, che però, normalmente, continua ad appartenere o al mondo soggettivo dell'Io (stimoli, desideri, pensieri repressi), o al mondo delle sensazioni fisiche (il rumore di una sedia caduta si traduce, nel sogno, ad esempio, in un cannone che spara): solo raramente esso contiene messaggi dei mondi superiori.

Il carattere *simbolico* di ognuna di queste visioni, non bisogna però dimenticarlo mai. Ci si rende conto di come stanno veramente le cose, quando si dice cosí: mondo delle emozioni e delle sensazioni — mondo privo di forma — puro affare privato dell'Io; mondo delle « visioni » — mondo con forma — vi è un contenuto di realtà, ma come un simbolo da decifrare; stadio ulteriore — di nuovo senza forma — perché l'Io neutralizza la stessa facoltà dell'imaginazione, a che l'impressione non sia arrestata nemmeno da una imagine e giunga direttamente al centro: nello stesso Io, senza intermediarî. Allora si ha il *contatto metafisico* o di *unizione,* che è *conoscenza* nel senso integrale del termine.

Ma, limitandosi allo stadio intermedio, molto avrebbero da imparare, se *vedessero,* i moderni, studiando le visioni, le leggende e miti dell'umanità antica non solo, ma perfino di quei residui degenerescenti di essa, che sono i popoli selvaggi.

Uomini e iddii.

« Due ordini di realtà: gli dèi e gli uomini. Quelli, nello spazio. Noi, sulla terra. Ci hanno posati quaggiú *come i loro doppi,* lasciandoci però una certa autonomia.

« Essi sono lo spazio, la cui curvatura è la riva deldell'Infinito. A noi, la terra. Qui è la missione nostra.

« Essi hanno fatto discendere i cieli sulla terra. Hanno condotto l'evoluzione sino alla forma umana. E sembrano riposarsi. Allora, l'uomo agirà, nel *settimo giorno.* L'universo celeste è orientato verso di noi, la giustizia e la misericordia universali convergono verso questo strano pianeta di sangue e di fango, che è il Centro del Mondo. I sette cieli sono intorno ad esso. Come uno specchio, esso rinvia loro i sette raggi, posati su sette suggelli. E tutto ciò che è in basso è come ciò che è in Alto...

« La nostra carne è forgiata sul modello divino. Ma

la rassomiglianza non è conseguita senza pena. Occorrono secoli per una imagine che già soddisfi: molte sono informi o deformi. Ma accade anche che la riproduzione riesca. Allora, fra mille e diecimila persone, si vede un volto veramente divino. Questo basta per chi sa vedere...

« Ogni uomo è il doppio di un dio. Chiuso come in un cerchio di ferro, la Kabbala ha dato un nome al suo guardiano: IL DRAGO DELLA SOGLIA. Corre qua e là e *mangia la polvere* tutti i giorni, tutti i giorni!

« Muore. Ma è per rinascere e morire e rinascere. Un giorno, prende coscienza di sé. Alla fine — poiché tutto ha una fine quaggiú — alla fine, si sveglia dio ».

(Da « Le Symbolisme »)

III

EA

LA LEGGENDA DEL GRAAL E IL « MISTERO » DELL'IMPERO

Nell'una o nell'altra forma, nelle tradizioni dei popoli piú varî sempre ricorre l'idea di un possente « Signore del Mondo », di un regno misterioso sovrastante ogni regno visibile, di una residenza avente, in senso superiore, il significato di un polo, di un'asse, di un centro immutabile, raffigurata come una terra ferma in mezzo all'oceano della vita, come una contrada sacra e intangibile, come una terra della luce, o terra solare.

Significati metafisici, simboli e oscuri ricordi qui si intrecciano inseparabilmente. L'idea della regalità olimpica e del « mandato del cielo » costituisce un motivo centrale: « Colui che regna mediante la Virtú (del Cie-« lo) — dice Kong-tze — rassomiglia alla stella polare: « egli resta immobile, ma tutte le cose volgono intorno « a lui ». L'idea del « Re del Mondo » concepito come *cakravartî* sovrasta una serie di temi subordinati: il *cakravartî* — Re dei re — volge la ruota — la ruota del *Regnum,* della « Legge » — restando egli stesso immobile. Invisibile come quella del vento, la sua azione ha tuttavia l'irresistibilità delle forze di natura. In mille forme, e in stretta connessione con l'idea di una terra nordico-iperborea, prorompe il simbolismo della sede

del mezzo, della sede immutabile: l'isola, l'altezza montana, la cittadella del sole, la terra difesa, l'isola bianca o isola dello splendore, la terra degli eroi: « Né per terra né per mare si raggiunge la terra sacra » — è detto nella tradizione ellenica. « Solo il volo dello spirito vi può condurre » — sussurra la tradizione estremo-orientale. Altre tradizioni parlano di un monte magnetico misterioso e del monte, nel quale scompaiono o sono rapiti coloro che hanno conseguita la perfetta illuminazione spirituale. Altri ancora parlano di nuovo di una terra solare, dalla quale provengono coloro che sono destinati ad assumere la dignità di re legittimi fra popoli senza prìncipi. Questa è anche l'*isola di Avallon,* cioè l'isola di Apollo, del dio solare iperboreo chiamato, fra i Celti, Abàllun. Di leggendarie razze « divine », come i Tuatha dè Danann, che vennero dall'Avallon, è anche detto che vennero « dal cielo ». I Tuatha portarono seco dall'Avallon alcuni oggetti mistici: una pietra che indica i re legittimi, una lancia, una spada, un vaso che fornisce un nutrimento perenne, il « dono di vita ». Sono gli stessi oggetti che figureranno nella leggenda del Graal.

Dai tempi primordiali questi motivi leggendari scendono fino al Medioevo assumendo in questa epoca forme caratteristiche. Da qui, ad esempio, le tradizioni relative al regno di Prete Gianni e di Re Artù.

« Prete Gianni », non è un nome, ma un titolo: si parla di una dinastia dei « preti Gianni » la quale, come la stirpe di David, avrebbe rivestito ad un tempo la dignità regale e quella sacerdotale. Il regno di Gianni assume spesso i tratti del « luogo primordiale », del « paradiso terrestre ». È là che cresce l'Albero; un albero che, nelle diverse redazioni della leggenda, appare talvolta come Albero della Vita, talaltra anche come Albero della Vittoria e del dominio universale. Là si trova anche la Pietra della Luce, una pietra, che ha la virtú di risuscitare l'animale imperiale, l'Aquila. Gianni domina le genti di Gog e Magog — le forze elementari, la demonia del collettivo. Varie leggende dicono di viaggi simbolici che i piú grandi dominatori della storia avreb-

bero fatto fino al paese del prete Gianni, o a terre aventi un significato analogo, per riceverví una specie di consacrazione sovrannaturale del loro potere. D'altra parte, il Prete Gianni avrebbe inviato ad imperatori, come « Federicus », doni simbolici aventi il significato di un « mandato divino ». Uno degli eroi che avrebbe raggiunto il regno del Prete Gianni è Ogiero di Danimarca. Ma nella leggenda di Ogiero di Danimarca il regno del Prete Gianni si identifica con l'Avallon, cioè con l'isola iperborea, con la terra solare, con l'« isola bianca ».

In Avallon si è ritirato *Re Artù*. Avvenimenti tragici, descritti in forme diverse a seconda dei testi, l'obbligano a cercar là un rifugio. Questo ritirarsi di Artù non ha che il significato del divenir latente di un principio, di una funzione. Artù, secondo la saga, non è mai morto. Egli vive ancora — nell'Avallon. Egli si manifesterà di nuovo. Nella figura di Re Artù è da vedersi una delle varie figurazioni del « dominatore polare », del « re del mondo ». L'elemento storico qui è investito da quello superstorico. Già l'antica etimologia riferiva il nome di Artù ad *arkthos,* cioè « orso », il che, attraverso il simbolismo astronomico della costellazione polare, riconduce di nuovo all'idea del « centro ». Il simbolismo della « Tavola Rotonda », della cui cavalleria Re Artù è il capo supremo, è « solare » e « polare ». Il palazzo di Re Artù — come il Mitgard, la residenza luminosa degli *Asen,* degli « eroi divini » nordici — è costruito nel « centro del mondo » — *in medio mundi constructum.* Secondo alcuni testi, esso gira intorno ad un punto centrale: gira, come nell'« isola bianca » — *çvetadvîpa* — ricordata dagli indoeuropei d'Asia, nella terra iperborea il cui dio è il solare Vishnu, gira lo *swastika*; come « l'isola di vetro » celtico-nordica — un facsimile dell'Avallon — gira; come la ruota fatale del *cakravartî,* del « Re del Mondo » ariano, gira. I tratti sovrannaturali, « magici », proprî a questa figura s'incarnano, per cosí dire, in *Myrddhin,* cioè in Merlino, consigliere inseparabile di Re Artù, che è, in fondo, meno un essere da lui distinto che non la figurazione personificata della parte sovrannaturale dello stesso Artù. La cavalleria di Artù an-

drà alla ricerca del Graal. La cavalleria di Artù, che recluta i suoi membri da tutte le patrie, ha per parola d'ordine: « Chi è capo, ci sia da ponte ». Secondo l'antica etimologia, *pontifex* significava peraltro il « facitore di ponti », colui che stabilisce il legame fra due rive, fra due mondi.

A ciò si aggiungono oscuri ricordi storici e trasposizioni geografiche di nozioni temporali. L'« isola » situata « all'estremità del mondo », di cui in varie tradizioni, in realtà sta a significare il centro primordiale nelle lontananze remote del tempo. La terra del sole è, per i Greci, Thulé — *Thule ultima a sole nomen habens* — e Thulé equivale all'*Airyanem-Vaêjô*, al paese dell'estremo nord degli antichi Persiani. L'*Airyanem-Vaêjô* è la « semenza » della razza primordiale ario-iranica, nella quale si ripresenterà anche in sede storica l'imagine del Re dei re, del rappresentante del Dio di Luce. L'*Airyanem-Vaêjô* ha conosciuto il regno del solare Yima, l'« età dell'Oro ». Ma Esiodo ricorda: « Quando questa età (l'età dell'Oro) declinò, quegli uomini divini continuarono a vivere τοὶ μὲν...εἰσί e divennero, in forma invisibile ἠόρα ἑσσαμενου i guardiani degli uomini ». Ciò, perché il « senso della storia » è la decadenza: all'età dell'Oro succede quella dell'Argento — l'età delle Madri; poi quella del Bronzo — l'età dei Titani; infine l'età del Ferro: « età oscura », *kali-yuga,* « crepuscolo degli dèi ». Perché? Molti miti sembrano voler stabilire una relazione fra « caduta » e *hybris,* cioè usurpazione prometeica, rivolta titanica. Ma, di nuovo, Esiodo ricorda: Zeus, il principio olimpico, ha creato nell'età del Ferro una generazione di eroi, che sono piú che « titani » ed hanno la possibilità di conquistare una vita simile a quella degli dèi ἴός τε θεοί. Un simbolo: l'Eracle dorico-acheo, alleato degli Olimpici, nemico dei titani e dei giganti.

La dottrina del centro supremo e delle età del mondo è strettamente connessa con quella delle leggi cicliche e delle manifestazioni periodiche. Tralasciando questi punti di riferimento, molti miti e molti ricordi tradizionali rimarrebbero allo stato di frammenti quasi incomprensibili. « Ciò avvenne una volta — ciò di nuovo avverrà », insegna la tra·

dizione. E ancora: « Ogni qualvolta lo spirito declina e « l'empietà trionfa, io mi manifesto; per la protezione dei « giusti, per la distruzione dei malvagi, per stabilire ferma- « mente la legge, di età in età io rivesto un corpo ». In tutte le tradizioni, sotto forme diverse, piú o meno complete, ricorre sempre la dottrina delle manifestazioni cicliche di un principio unico, sussistente nei periodi intermedi allo stato latente. Messia, Giudizio Universale, *Regnum,* ecc., tutto ciò non rappresenta che una traduzione religiosamente e fantasticamente deformata di questa conoscenza; conoscenza, che peraltro sta anche alla base di quelle confuse leggende, ove si narra di un dominatore che non sarebbe mai morto ma che si sarebbe ritirato in una sede inaccessibile — identica, in fondo, al « Centro » — per rimanifestarsi nel giorno dell'« ultima battaglia »; di un imperatore che dorme e che si ridesterà; di un principe ferito, che attende colui che lo guarirà e che condurrà a nuovo splendore il suo regno decaduto o devastato. Tutti questi ben noti motivi della leggenda imperiale medievale ci riportano assai lontano nei tempi. Il mito primordiale del *Kalki-avatâra* contiene già tutte queste idee in una relazione assai significativa con altri simboli da noi già indicati. Kalki-avatâra è « nato » a Shambala — che è una delle designazioni del centro iperboreo primordiale. L'insegnamento gli è stato trasmesso da Paraçu-Râma,. il rappresentante « mai morto » della tradizione degli « eroi divini », il distruttore della casta guerriera in rivolta. Kalki-avatâra combatte contro l'« età oscura » e soprattutto contro i capi delle forze demoniache di essa, Koka e Vikoka, i quali anche etimologicamente riportano a Gog e Magog, alle forze sotterranee che, già dominate ed incatenate dal Prete regale Gianni, si scateneranno nell'età oscura e contro le quali anche l'imperatore ridestatosi dovrà combattere.

* * *

La leggenda del Graal va ricondotta a quest'ordine di idee e solo sulla base di questi dati tradizionali e di questo simbolismo universale essa può essere compresa sia dal punto di vista storico che da quello superstorico. Chi

nella storia del Graal considera soltanto una leggenda cristiana, o una espressione del « *folklore* celtico pagano », o la creazione di una letteratura cavalleresca sublimata, non coglierà, dei testi relativi, che il lato piú esteriore, accidentale ed insignificante. Parimenti errato sarebbe ogni tentativo di dedurre i temi del Graal dallo spirito di un particolare popolo. Si può ben affermare, ad esempio, che il Graal è un « mistero » nordico; ma solo a condizione di intendere, per « nordico », qualcosa di assai piú profondo e di piú comprensivo che non « tedesco » o anche « indogermanico », qualcosa che invece riporti alla tradizione iperborea, la quale fa tutt'uno con la stessa tradizione primordiale del presente ciclo. In realtà, proprio da questa tradizione possono dedursi tutti i motivi principali delle leggende in quistione.

A tale riguardo è assai significativo che, secondo il « *Perceval li Gallois* », i testi contenenti la storia del Graal sarebbero stati trovati nell'« Isola di Avallon », ove « è la tomba di Artù ». Inoltre altri testi chiamano il paese, in cui a tutta prima Giuseppe di Arimathia avrebbe portato il Graal e dove abitavano certi enigmatici antenati di Giuseppe stesso, l'« Isola Bianca » e « *Insula Avallonis* »: sono, di nuovo, designazioni del centro nordico primordiale. Se l'Inghilterra in questa letteratura appare spesso come una specie di terra promessa del Graal e come il paese nel quale si svolgono essenzialmente le avventure del Graal, molti indizi ci dicono che, nel riguardo, si tratta di un paese simbolico. L'Inghilterra fu chiamata anche « Albione » e « Isola Bianca »; « Albania » una parte di essa; Avallon la località di Glastonbury. L'antica toponomastica celtico-britannica sembra dunque aver trasposto all'Inghilterra, o almeno ad una parte dell'Inghilterra, alcuni ricordi e alcuni significati riferentisi essenzialmente al centro nordico primordiale, a Thulé, alla « terra solare ». Questo è il vero paese del Graal. Ed è per questo che il regno del Graal sta in una stretta relazione col regno simbolico di Artù, col regno devastato — *la terre gaste* —, col regno il cui sovrano è ferito, in letargia o decaduto. Un'isola montuosa, un'isola di vetro, un'isola che gira su sé stessa (*the*

isle of the tournance), una residenza circondata dalle acque, un luogo inaccessibile, una sommità alpestre, un castello solare, un monte selvaggio e un monte della salvezza (*Montsalvatsche* e *Mons Salvationis*), una cittadella invisibile, tale da poter esser raggiunta solo dagli eletti, e perfino per questi correndo un pericolo mortale, ecc. — ecco le scene principali sulle quali si svolgono le principali avventure degli eroi del Graal: non sono che altrettante raffigurazioni del « Centro », della residenza simbolica del Re del Mondo. Anche il tema della terra primordiale ricorre: un testo chiama « Eden » la terra del Graal. Il ciclo del *Lohengrin* e la *Sachsenkronik von Halberstadt* riferiscono: « Artù si trova, con i suoi cavalieri, nel Graal, « che già fu il paradiso e che ora è divenuto un luogo di « peccato ».

Nella letteratura cavalleresca il Graal è propriamente un oggetto sovrannaturale, che ha essenzialmente queste virtú: nutrisce (« dono di vita »); illumina (illuminazione spirituale); rende invincibile (chi l'ha visto, *n'en court de bataille venchu,* secondo Robert de Boron). Quanto ai rimanenti aspetti, ve ne sono da segnalare due.

Anzitutto il Graal è una pietra celeste, che non solo designa i re — come la pietra che i Thuata portarono con loro dall'Avallon — ma indica anche i dominatori destinati a divenire « Prete Gianni » (secondo il « *Titurel* »).

In secondo luogo, il Graal sarebbe la pietra caduta dalla corona di Lucifero al momento della sua sconfitta (secondo il « *Wartburgkrieg* »). Come tale, il Graal simbolizza un potere che Lucifero, cadendo, perdette, ed esso anche in altri testi conserva il carattere di un *mysterium tremendum*. Come una forza temibile, il Graal uccide, spezza o accieca i cavalieri che vi si avvicinano senza esserne degni o senza essere gli eletti (secondo il « *Grand St. Graal* », « *Joseph de Arimathia* », ecc.). Questo aspetto del Graal sta in relazione con la prova del « posto pericoloso ». Alla Tavola Rotonda di Artù manca ormai qualcuno. Un posto è vuoto, il quale, in fondo, è quello del capo supremo dell'Ordine. Chi l'occupa senza essere l'eroe atteso, è fulminato o è inghiottito da una sùbita voragine. Il Graal

lo si può raggiungere solo combattendo — *er muos erstritten werden,* dice Wolfram von Eschenbach.

Il mistero del Graal comprende due motivi. Il primo riprende l'idea di un regno simbolico, concepito come una imagine del centro supremo; regno, che è da restaurare. Il Graal non vi è piú presente, ovvero ha perduto la sua virtú. Il re del Graal è malato, ferito, decrepito, ovvero subisce un sortilegio, per via del quale egli sembra vivere, conserva una apparenza di vita, pur essendo morto da secoli (secondo il « *Diû Krone* »). L'altro motivo consiste nell'arrivo di un eroe che, avendo visto il Graal, deve sentirsi tenuto ad una tale restaurazione; altrimenti egli tradirà la sua missione e la sua forza eroica sarà maledetta (secondo Wolfram von Eschenbach). Egli deve risaldare una spada spezzata. Egli deve essere il vendicatore. Egli deve « porre la domanda ».

Di che domanda si tratta? E quale è propriamente la missione di questo « eletto »? Sembra essere la stessa che Esiodo attribuisce agli « eroi », ossia a quella generazione che, nata nell'età oscura della decadenza, ha tuttavia la possibilità di restaurare l'« età dell'Oro ». E come l'eroe esiodeo deve superare e signoreggiare l'elemento titanico, del pari vediamo che l'eroe del Graal deve superare il pericolo luciferico. Non basta che il cavaliere del Graal si dimostri « il migliore e il piú valente cavaliere del mondo » e un cuore d'acciaio — « *ein stählernes Herz* » — in ogni specie di avventure naturali e sovrannaturali: egli deve anche esser « libero da orgoglio » e deve « conquistare la saggezza » (secondo Wolfram e Gautier). Se il Graal è stato perduto da Lucifero, ecco che alcuni testi (*Grand St. Graal,* Gebert de Mostreuil, « *Morte Darthur* ») riferiscono proprio a Lucifero il potere demoniaco agente in diverse prove contro i cavalieri del Graal. Inoltre il vecchio re del Graal è divenuto impotente e incapace di regnare per via di una ferita fattagli da una lancia avvelenata mentre egli era al servizio di Orguelluse: ma è abbastanza visibile che questa Orguelluse non è che una personificazione feminile dello stesso principio dell'« orgoglio ». Senonché altri cavalieri del Graal, per esempio Gauvain

(« Galvano »), sono messi alla prova nel castello di questa stessa Orguelluse. Ma essi non soccombono. Vincono. Sposano — « posseggono » — Orguelluse. Il senso di questa prova è la realizzazione di una forza pura, di una virilità spirituale; è il trasporre la qualificazione eroica su un piano staccato da tutto ciò che è caos e violenza. « La cavalleria terrestre deve divenire una cavalleria celeste » — è detto (*Queste du Graal*). Questa è la condizione per potersi aprire la via fino al Graal, per poter occupare il « posto pericoloso » senza esser fulminati — come i titani furono fulminati dal Dio olimpico.

Purtuttavia come tema fondamentale di tutto il ciclo del Graal va considerato il seguente: all'eroe di tutte queste prove s'impone un còmpito ulteriore e decisivo. Una volta ammesso al castello del Graal, egli deve sentire la tragedia del Re del Graal ferito, paralizzato o vivente solo in apparenza e deve prendere l'iniziativa di una azione di restaurazione assoluta. Ciò viene espresso dai testi in varie forme enigmatiche: l'eroe del Graal deve « porre la quistione ». Quale quistione? Qui si direbbe che gli autori abbiano voluto tacere. Si ha l'impressione che qualcosa li impedisca di parlare e che una spiegazione banale vada a nascondere la risposta vera. Ma se si segue la logica interna dell'insieme non è difficile comprendere ciò di cui, in realtà, si tratta: *la quistione da porre è la quistione dell'Impero.* Non si tratta di sapere — come secondo la lettera dei testi — ciò che significano certi oggetti del castello del Graal, ma si tratta di intendere la tragedia della decadenza e, dopo aver « visto » il Graal, di porre il problema della restaurazione. Solo su tale base la virtú miracolosa di questa enigmatica domanda diviene comprensibile: poiché l'eroe che non è stato indifferente ed ha « posta la quistione », con questa quistione redime il regno. Colui che aveva solo un'apparenza di vita scompare; colui che era ferito guarisce. Talvolta, l'eroe diviene il nuovo e vero re del Graal sostituendo il precedente. Un nuovo ciclo comincia.

Secondo alcuni testi, il cavaliere morto, che sembra voler ricordare all'eroe la missione da compiere e la vendetta, appare in una bara trasportata sul mare da *cigni.*

Ma il cigno è l'animale di Apollo nel paese degli Iperborei, nella terra nordica primordiale. Condotti da cigni partono i cavalieri dal centro supremo, in cui Artù è re: dall'Avallon.

In altri testi, l'eroe del Graal è chiamato *il cavaliere dalle due spade*. Ma nella letteratura teologico-politica del tempo, soprattutto in quella ghibellina, le due spade significavano nient'altro che il *doppio potere, temporale e sovrannaturale*. Un testo classico parla del paese iperboreo come della terra donde vennero dinastie che, come quelle degli Eraclidi, incarnarono ad un tempo la dignità regale e quella sacerdotale. In un testo del Graal la spada che va risaldata ha una custodia, il cui nome è: *memoria del sangue*.

* * *

Il regno inaccessibile e intangibile del Graal è una realtà anche nella forma, secondo la quale esso non è legato a nessun luogo, a nessuna organizzazione visibile e a nessun regno terrestre. Esso rappresenta una patria, alla quale si appartiene per una nascita diversa da quella corporale, avente il senso di una dignità spirituale e iniziatica. Questo regno unisce in una catena infrangibile uomini che possono anche sembrare dispersi nel mondo, nello spazio, nel tempo, nelle nazioni, fino al punto di apparire isolati e da non conoscersi a vicenda. In questo senso il regno del Graal — come quello di Artù e del Prete Gianni, come Thulé, come Mitgard, Avallon, ecc. — *è sempre presente*. Secondo la sua natura « polare », esso è *immobile*. Di conseguenza, non è che esso sia talvolta piú vicino e talvolta piú lontano dalla corrente della storia; è piuttosto la corrente della storia, sono gli uomini e i loro regni che possono essergli piú o meno vicini.

Ora, in un certo periodo, il Medioevo ghibellino sembrò presentare un massimo di tale approssimazione ed offrire, per cosí dire, una materia storica e spirituale di tal fatta, che il regno del Graal avrebbe potuto divenire, da occulto, anche sensibile, e dar luogo ad una realtà ad un tempo interiore ed esteriore, come nelle civiltà tradizionali delle origini. Su tale base si può sostenere che il Graal

fu il coronamento e il « mistero » del mito imperiale medievale e la suprema professione di fede dell'alto ghibellinismo. Una tale professione di fede si tradisce piú nella leggenda e nel mito che non nella chiara volontà politica del tempo, secondo quel che accade anche nell'individuo, ove ciò che vi è di piú profondo e di piú pericoloso si esprime meno attraverso le forme della sua coscienza riflessa che non attraverso il simbolismo e una spontaneità subcosciente.

Il Medioevo attendeva l'eroe del Graal affinché l'Albero Secco dell'Impero rifiorisse, ogni usurpazione, ogni contrasto, ogni opposizione fosse distrutta e regnasse veramente un nuovo ordine solare. Il regno del Graal, che avrebbe dovuto assurgere a nuovo splendore, era lo stesso Sacro Romano Impero. L'eroe del Graal, che avrebbe potuto divenire « il dominatore di tutte le creature » e colui al quale « è stata affidata la potenza suprema », è l'Imperatore storico — « Federicus » — se egli fosse stato il realizzatore del mistero del Graal, del mistero iperboreo.

Storia e superstoria sembrarono dunque, per un istante, interferire: ne risultò un periodo di alta tensione metafisica, un culmine, una suprema speranza — poi, di nuovo, crollo e dispersione.

Tutta la letteratura del Graal sembra affollarsi in un periodo relativamente breve: nessun testo sembra esser anteriore all'ultimo quarto del XII secolo e nessuno posteriore al primo quarto del XIII secolo. A partire dal primo quarto del XIII secolo, si cessa di colpo, come per una parola d'ordine, di parlare del Graal. Solo dopo parecchi anni, e già in uno spirito differente, si scriverà di nuovo sul Graal. Sembra dunque come se ad un certo momento una corrente sotterranea fosse affiorata, per subito ridivenire occulta (Weston). L'epoca di questa sùbita scomparsa della prima tradizione del Graal coincide piú o meno con la tragedia dei Templari. Forse questo è l'inizio della frattura.

In Wolfram von Eschenbach i cavalieri del Graal sono chiamati *Templeise* — « templari » — benché nel suo racconto non figuri affatto un tempio, ma solo una corte. In alcuni testi i cavalieri-monaci dell'« isola » misteriosa recano il segno dei Templari: una croce rossa su fondo bianco.

In altri testi le avventure del Graal prendono un andamento da « crepuscolo degli dèi »: l'eroe del Graal compie, sí, la « vendetta » e restaura il regno, ma una voce celeste gli annuncia che egli deve ritirarsi col Graal in una terra insulare misteriosa. La nave che viene a prenderlo, è la nave dei Templari: ha una vela bianca con una croce rossa.

Come sparse arterie, organizzazioni segrete sembrano aver custodito gli antichi simboli e le tradizioni del Graal anche dopo il crollo della civiltà imperiale ecumenica: « Fedeli d'Amore » ghibellini, trovatori del periodo piú tardo, ermetisti. Cosí arriviamo fino ai Rosacroce. Fra i Rosacroce si presenta ancora una volta lo stesso mito: la cittadella solare, l'*Imperator* quale « Signore del Quarto Impero » e distruttore di ogni usurpazione, una confraternita invisibile di personalità trascendenti, unite unicamente attraverso la loro essenza e la loro intenzione, infine, lo strano mistero della resurrezione del Re, mistero, che si trasforma nella constatazione, che il Re da risuscitare già viveva ed era desto. Chi assiste a questo mistero reca il segno dei Templari: uno stendardo bianco con una croce rossa. Anche l'uccello del Graal — la colomba — è presente.

Ma una parola d'ordine sembra essere stata trasmessa anche in questo caso. Ad un certo momento, si cessa subitamente di parlare dei Rosacroce. Secondo la tradizione, gli ultimi Rosacroce, nel periodo in cui assolutismo, razionalismo, individualismo e illuminismo stavano per preparare le vie alla Rivoluzione Francese e i trattati di Westfalia dovevano suggellare la decadenza definitiva dell'autonomia del Sacro Romano Impero, avrebbero abbandonato l'Occidente per ritirarsi in « India ».

L'« India », qui, è un simbolo. Equivale alla residenza del Prete Gianni, del Re del Mondo. È l'Avallon. È Thulé. Secondo il « *Titurel* » tempi oscuri sono venuti per Salvatierra, dove risiedono i cavalieri del Monsalvato. Il Graal non può piú restare in quel luogo. Viene trasportato in « India », nel regno del Prete Gianni, che è « presso il paradiso ». Una volta che i cavalieri del Graal sono giunti colà, lo stesso Monsalvato e la sua cittadella vi appaiono,

trasportativi magicamente, perché « nulla di ciò deve restare fra i popoli peccatori ». Lo stesso Parsival va a rivestire la funzione di « Prete Gianni ».

Ed ancor oggi dagli asceti tibetani circa Shambala, la città sacra del Nord, ove conduce la « via settentrionale », cioè la « via degli dèi » — *devayâna* — vien detto talvolta: « Essa risiede nel mio cuore » ([1]).

HAVISMAT

L'ATTIMO E L'ETERNO

Si può dire che il sacro si distingue dal profano perché volto essenzialmente verso il passato per fissare le tappe di uno sviluppo che, necessariamente, trova il suo àpice in un « presente »: questo presente è il punto metafisico in cui sfocia l'eternità e si dissolvono i mondi in una ampiezza che non ha margine, in una durata che non ha ritmo, in una beatitudine che non ha fine. Il presente è l'eterno: il passato è il vestibolo che guida, immette nell'eterno. Rifare, ripercorrere tutto il ciclo che si compie nel punto significa portare con sé tutta l'esperienza dei secoli, tutta l'evoluzione cosmica per scioglierne la trama nella pupilla di Dio.

Faust non poteva arrestare l'attimo perché dell'attimo coglieva solo il caduco, l'immediata iridescenza dell'illusione, la vertigine sommergente e non trasfigurante, il fantasma labile e vanente e non ciò che in Dio permane in una momentaneità infinita, che è il mistero dell'attualità eterna. Questi sono i due aspetti dell'« attimo », secondo che ci si pone sul piano umano o divino. Si tratta di due punti apparentemente opposti e divergenti che segnano due mondi, due ritmi, due realtà, delle quali l'una è assoluta ed essenziale, l'altra è fallace ed illusoria. Il *verweile doch, du*

([1]) Una esposizione sistematica e documentata della leggenda del Graal sulla base di una interpretazione del genere si trova nell'opera: J. EVOLA, *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero*. Ceschina, 2ª ed., Milano, 1964).

bist so schön (« arrèstati, sei cosí bello ») di Faust è un surrogato lirico di ben scarsa originalità di fronte all'abissale pienezza dell'Ineffabile ove si compie il mistero della gestazione divina. Il mito della purificazione attraverso l'estetica è il fragilissimo ponte che l'imbecillità moderna ha teso sulla momentaneità dell'illusione umano-cosmica per evadere dalla positiva certezza del mistero, da una parete che non è valicabile se non per mezzo del superamento vertiginoso dell'ala, cioè dello Spirito di Dio.

Ecco perché il mondo moderno oscilla fra un passato morto e un avvenire nebuloso, tra ciò che non è piú e ciò che mai sarà se non nella speranza anticipatrice e costruttiva. Invece la saggezza tradizionale si volge al passato, lo vive, lo feconda, lo *attualizza*, vi s'inserisce portandolo tutto intero nel presente e rinnovandolo nel *ver aeternum* che gli Antichi assegnavano alla età dell'oro, indicando la germinazione perenne della Verità, il pullulio degli stati trasfiguratori, l'assunzione nella vita che non conosce nascita e morte, ma che si compie nella beatitudine della conoscenza realizzatrice. Per i moderni, invece, il passato è passato, è morto, è finito, compiuto, chiuso, irrimediabile — *le déjà vu, le déjà vecu,* dice Bergson, con un evidente orientamento psicologistico che accusa tutta la sentimentalità nostalgica del piccolo uomo tremendamente schiavo del piccolo mondo. Di modo che fra un passato morto e un futuro non ancor nato oscilla il crepuscolare presente, tramonto nubiloso e alba sbiadita ad un tempo, insomma vera e propria pausa d'agonia. Da questa visione erronea delle cose deriva il *mito dell'avvenire,* la protensione verso ciò che non è, verso ciò che mai sarà, perché in realtà solo il presente, assorbendo il passato, è il punto dinamico, *tutta la prua della nave che fronteggia l'orizzonte ma non lo raggiunge mai.*

L'uomo moderno può paragonarsi ad un necroforo che sospira il giorno che mai spunta: il cadavere che egli porta è il passato, l'eredità inerte, infeconda, e il giorno che egli attende è l'avvenire, la prole immaginaria, il compimento radioso di un chimerico parto incompiuto. Si osserverà che tutti i moderni, i « grandi uomini », aspettano il giudizio definitivo della loro opera dall'avvenire, perché for-

se essi coscientemente od inconsciamente sentono che nulla di quel che hanno compiuto si riallaccia tradizionalmente al fiume regale del passato ed è capace di resistere all'oscillante ago magnetico del presente, attimo fugace e momentaneità incidente ben altri abissi che non lo screzio marginale della nuvola passeggera. Ecco perché l'uomo antico è un portatore di mondi; egli il passato non lo ha lasciato dietro di sé, ma lo raccoglie e trascina in modo da costruire in realtà un punto solo incidente, *il presente solo, l'attualità* — mentre l'uomo moderno, sbarazzandosi di un fardello troppo pesante per le sue fiacche spalle, è leggero, inconsistente, e per paura di essere travolto dalle oblique folate di vento si àncora nella macchina che rappresenta il suo sepolcro e la sua culla. Poiché al mito dell'avvenire si riconnette quello della velocità che, se bene si considera la sua funzione, il suo schema interno, è l'abolizione del passato nel già percorso, l'impercettibilità del presente minimizzato nell'*aspettazione continua dell'avvenire*. I lettori che vorranno approfondire questi tracciati per conto loro ed in sede penetrativa, troveranno piú di un sentiero facile alla comprensione di qualche verità maggiore: c'interessa soltanto fissare con una certa insistenza alcune alture *critiche* da cui lo svolgimento prospettico è piú netto e sicuro.

Si comprende che l'uomo antico e quello moderno sono assolutamente in contrasto e come agli antipodi, in un senso letterale, legati ad uno stesso ceppo ma volti a cieli differenti e variamente costellati, benché il medesimo sole impassibile li illumini in ciò che per gli uni è giorno, per gli altri notte. Infatti per gli Antichi il passato è tutto, per i Moderni nulla, anche quando essi si illudono di cercarvi distrattamente soluzioni a temi di attualità, i cosiddetti « moniti », gli « insegnamenti » — tutte fantasie sentimentali sfruttate con cinico opportunismo a seconda delle circostanze e proposte alla credulità degli ingenui per le perpetrazioni piú lacrimevoli. La retorica che mai ha trionfato quanto in questa torbida e limacciosa Europa d'oggi, ricorre alle sinuosità piú belluine per captare l'assentimento delle plebi in ascolto e si serve del passato come d'un rimedio adeguato a tutti i mali, lenimento universale, rincalzo

del presente, ma di un uso momentaneo, quasi per scongiurare il *vae soli*!

In realtà l'uomo moderno è già trascorso nel passato, non lo vive piú e non vi attinge che polvere e rovina: lo si studia, lo si cataloga, lo si ignora. Piú l'indagine si fa minuta, piú esso si inscheletrisce e ciascuno poi cerca di galvanizzare a modo suo quelle ossa composte nel sonno della morte. In questo modo i moderni si volgono verso il passato quando lo studiano, con la medesima illusione cui obbediscono quando credono, per esempio, che la fotografia sia piú vicina alla realtà, mentre essa la denatura completamente fissandola nella sua momentaneità di cosa già trascorsa. Ma, indipendentemente dallo studio, vediamo se i moderni si servono del passato per la vita. Chi dice passato dice tradizione, cioè riallacciamento intimo, dinamico, non adesione esterna, non fiancheggiamento opportunistico, non semplicemente collocazione o posizione. In altri termini, tra passato e presente dovrebbe esservi *continuità, immutevolezza* o, per meglio dire, uno sviluppo ritmico cosí piano, continuo, interno, da apparire quasi insensibile. L'antichità è infatti caratterizzata da questa tonalità costante che da un'epoca all'altra si mantiene quasi immutata; il mutamento che c'è e ci deve essere si compie in profondità, negli strati interni, diremmo quasi invisibilmente, in modo da non sconvolgere la costanza del ritmo.

Si è detto tanto che le civiltà antiche sono immobili o tali appaiono; ciò costituisce appunto la loro grandezza, questa staticità basilare che affoga tutti i contrasti, che immette tutti i ritmi nella vena centrale, nel *tipo tradizionale,* il quale solo rimane nell'interezza della sua efficienza determinante. Ecco perché logicamente chi vuol rimanere nel puro àmbito della verità, che è quello tradizionale, si rifà sempre al passato per ripercorrere gli anelli della certezza e integrarli nella sua esperienza che, a questo riguardo, è riassuntiva e conclusiva, non ripetendo esternamente ma innestando il suo ritmo che non è altro che il suo stesso viso ignorato e ora riassunto e vivificato. È molto difficile esprimere certe cose a coloro che vivono in posizioni dualistiche, pensando che vi sia qualcosa d'altro all'infuori

della Verità, che è Dio eternamente presente: Verità, ove soltanto *si diventa quel che si è,* cioè si oltrepassa la sfera delle limitazioni umane per vivere il battito stesso dell'infinito.

Quando diciamo *antico* intendiamo tutto ciò che è valido, perenne, tradizionalmente autentico nel passato dell'Oriente e dell'Occidente, remoto o prossimo poco importa, dottrinale o sociale, purché rifletta nelle varietà dell'espressione la grande luce del Sopramondo. Oltre i Libri Sacri, vi sono i simboli, vi è l'arte sacra, vi è, infine, ogni forma di quelle attività che, nel passato, si riconnettevano sempre ad una verità d'ordine superiore, pur nell'umile utensile e nella fabbricazione e destinazione degli oggetti d'uso comune. Il passato, cosí come noi l'intendiamo e come lo debbono intendere tutti coloro che solo la verità di Dio cercano, è vita, è ritmo creatore, è deposito inesauribile di saggezza che si ritrova tutte le volte che è attualizzato da una nuova esperienza. Ma è soprattutto realtà di vita vibrante perché vivificata dal soffio perenne della linfa tradizionale. I moderni considerano invece il passato come una reliquia, di cui lodano la vetustà e intorno a cui si aggirano con una curiosità da fotografi e da archeologhi: chi di essi lo *accetta interamente,* lo assume su tutta la sua ampiezza, non per coglervi dei frammenti ed esaltarli, ma per inserirlo nella sua esperienza totalizzandolo creativamente?

Quanti sono gli ammiratori di Dante che non si limitano a magnificarne il verso o l'espressione — cose assolutamente esteriori e superficiali — ma ne assumono la dottrina, il sapere su tutti i piani dell'essere a cui si applica e nella totalità del Viaggio Celeste?

Il passato non è nulla se non è integrato, vissuto, convalidato dalla propria esperienza, dalla propria vita, integrato e risollevato nel grande fremito dell'attualità eterna. I moderni invece, quando non vi fòrnicano da ladroni come in una necropoli, gli volgono le spalle contemplando l'ipotetico « sole dell'avvenire », che non splenderà mai perché il futuro non esiste se non come termine inefficace di laboriosa fantasia, miraggio e nulla piú, proiezione fallace

colorata dallo spasimo della propria insufficienza. L'incompiutezza di fronte alla Verità, il sentimentalismo incurabile di chi né sa né può portare con sé il peso del mondo assumendolo nell'istante divino, hanno creato il mito dell'avvenire. Con le spalle ostinatamente volte a ciò che è, si attende curiosamente ciò che non è, ciò che sarà, e si aspetta la convalida di un sogno da un riflesso illusorio del sogno stesso in una marcia notturna di fantasmi che il presente solo genera nella spontaneità del suo flusso e del suo miraggio. Strana speculazione sull'avvenire, che fa dimenticare i tesori del passato e l'immediatezza tangibile del presente, in cui solo si è realmente, con tutti i mondi, nell'unità essenziale del punto, gemma di tutte le gemme, occhio eterno di Dio.

E altro vorremmo dire, ma preferiamo interrompere con queste parole di Zarathustra: *Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heissen. Die — will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! stich ihnen die Augen aus!* — « Per questi uomini d'oggi io non voglio essere luce né luce chiamarmi. Accecare io li voglio: o fulmine della mia saggezza! saetta loro gli occhi! ».

ABRAXA

LE COMUNICAZIONI

Ciò che ora ti verrà comunicato non appartiene all'alta magia. Tu lo sai: mai il vero mago farà del semplice fenomeno il fine dell'opera sua. Ma può accadere questo: come tu non esiti di servirti di una leva per alzare una sasso o di una vettura per recarti in un posto, cosí un iniziato può sviluppare certe abilità, che l'insipienza moderna chiamerebbe già « sovrannaturali », mentre per lui rappresentano cose cosí esteriori ed insignificanti, quanto per l'altro una leva o una vettura nella vita pratica. E se ne serve, egli, con la stessa indifferenza e naturalezza.

Telepatia: la sua realtà, ormai, nemmeno gli « spiriti critici » di oggi la contestano. Ma di essa costoro non san-

no che come di un fatto contingente: constatano il « fenomeno », quando si produce, anzi, quando *vuole* prodursi, qua e là. La scienza loro significa registrare, non determinare. *Creare* e *dirigere* il fenomeno, a ciò non pensano. Qui invece comincia la scienza nostra.

Tieni per fermo che, se le facoltà tue sono sane, il tuo pensiero può superare la condizione dello spazio fisico e ciò che oggi telefoni, radio ed altri ordigni ti rendono possibile, puoi realizzarlo con una tecnica acconcia della mente e con un atto dello spirito. Oh, sí, sarà cosa infinitamente piú lunga, piú faticosa — ma sarà davvero un *potere* che tu allora avrai, tale, a differenza delle macchine, che nessuna contingenza potrà toccarlo e revocarlo.

Se non è di realizzazioni superiori che si tratta, ogni trasmissione psichica per via non materiale si riferirà a due persone opportunamente preparate: e ben piú facile sarà la pratica, se si tratterà di due elementi facenti parte di una « catena ». Quanto alla tecnica, di leggieri puoi convincerti essere essa sola un'adattazione degli stessi strumenti interni, che ti sono stati necessari per il vero *opus magicum*.

Distingui intanto chi si deve preparare per ricevere ed intendere, e chi si deve invece preparare per emettere ed inviare. Al secondo, si chiede una sola cosa: il pensiero *fisso* e *sottile*. « Fisso » significa: la mente che formula il pensiero, che s'identifica al pensiero, che avvolge il pensiero, dimentica cancella dissolve ogni sensazione estranea, restando ferma, *continua* presso al suo oggetto, sia esso una immagine, sia esso una formula verbale. Se è una formula, pronùnciala interiormente scandendola bene, perfettamente definita. — « Sottile » significa: il « silenzio » deve esserti d'intorno e tu non devi « volere », ma, appunto, solo « ideare », *pensare*. E assolutamente deve esser da te assente la coscienza « *io* penso », « *io* invio questo pensiero », ma deve essere, il tuo pensare o immaginare, quasi come quello di chi ricordi o rievochi, deve avere la natura di un *soffio,* di un'*onda,* di un *sussurro*. Calma profonda deve dunque regnare nel tuo animo e nel tuo corpo — *e, poi, come chi scioglie luminosamente un sigillo sulle soglie silenti del sonno.*

Una disciplina speciale è necessaria anche per chi deve ricevere l'altrui pensiero, l'altrui messaggio o, anche, l'altrui influenza, quando si tratta, piú o meno, di persone che si trovano allo stesso punto della via. Perché di un Adepto si dice invece che egli può trasmettere il suo pensiero a chiunque, per azione diretta, senza che una preparazione abbia affinato l'udito sottile di chi lo riceve.

Nell'altro caso, non diversa è la via da percorrere, da quella di chi estrae una coscienza dalla coscienza ed isola nella vita della sua anima il Senza-Moto che sta al centro della rete, ricettivo a tutte le vibrazioni trasmesse dalle estremità periferiche di essa. Non solo anche qui ti si chiede il « silenzio », ma devi abituarti ad un esame minuzioso di tutte le tue sensazioni, di tutti i tuoi stati psichici ed emotivi, di tutte le tue associazioni mentali. Devi *vedere* e *separare*. Da un lato troverai pensieri, stati, associazioni che tu puoi spiegare, di cui vedi bene le cause, dirette o indirette; ma dall'altro lato scoprirai cose che sono giunte dinanzi a te *passando da sotto,* sgusciando da dietro — ovvero semplici « stati », ricordi subitanei da nulla causati, immagini prive di relazione. È cosí che le frontiere della tua coscienza e del tuo intelletto sottile si amplieranno. Compiuti i primi passi, i successivi ti sembreranno facili. Avvertire immediatamente ciò che appartiene ai processi della sola tua psiche di individuo e ciò che invece vi penetra da fuori o da sotto — questo è il fine della disciplina. Saranno mesi, probabilmente. Ma a tanto devi giungere. Fatica sciocca, questa, se il tuo sforzo solo si giustificasse coi fenomeni di pensiero senza spazio che vuoi produrre. Ma tu sai che questo stesso sentiero ti occorre per la difesa occulta e per il trionfo interiore, tu sai esser questa già un'operazione spagirica, non della piccola, ma della Grande Arte. E quanto piú *luce* vi sarà nel tuo animo, tanto piú l'applicazione ti riuscirà agevole.

Dopo di che, prova. Per gradi. Due vasi, naturalmente. Ma androgini entrambi, per potere solo dissimili, come nel segno di nostra Magia. I primi contatti pròvali sul tronco di un unico flusso di pensiero. Sedètevi entrambi in uno stesso ambiente, nella penombra, nella calma immobi-

lità ieratica e rituale. Dovete aver fissata una direzione. Sarà un simbolo. Sarà una frase. Punto di partenza per entrambi, che la mente mediti, contempli. Arrestatala poi, e avendo interamente controllato, ognuno, i propri pensieri, i propri sentimenti, le proprie immagini, confrontate. Questo si chiama: *l'avviamento per unizione*, o, se preferisci, per sintonia. È il compito della prima fase.

Nella seconda, uno di voi deve abolire l'appoggio, generare il vuoto, stare attento. Un flusso mentale ad un dato momento si formerà. Guàrdati dal disturbarlo. Sorvèglialo. Regìstralo. E poi confronta: vedi quali pensieri, quali immagini, quali sentimenti, quali percezioni riflettono ciò che il tuo compagno o il tuo maestro ha pensato. Ripetendo, affìnati. Con lena, con fervore. L'orecchio sottile si desterà: scoprirà, nella massa delle formazioni psichiche, quelle che sono dei messaggi, delle comunicazioni. Ed anche questo punto rappresenterà per te, simultaneamente, una conquista sul piú alto sentiero. Perché tu sorprenderai lo stesso carattere di cosa estranea, *suggerita*, in molti, molti pensieri e stati, che non hanno rapporto con la presente pratica. « I retroscena della coscienza »: già ti si disse [1]. O sarà anche l'isolare, come un filone prezioso, influenze che ti vogliono guidare od avvertire.

Giunto che sei a questa forma di ricettività, e constatate, piú o meno complete, delle trasmissioni reali, devi togliere l'appoggio che, per te, ma anche per l'altro, rappresenta la suggestione della prossimità spaziale e della vicinanza fisica. Devi ripetere l'operazione prima, non essendo, voi due, nello stesso ambiente, ma separandovi, per esempio, un muro; poi essendo distanti, in due punti di una stessa città; infine, essendo in città diverse. Concorderete prima le ore. Poi farete cadere anche questo. Tieni in mente

[1] Cfr. vol. II, pp. 49 sgg. Qui si potrebbe far riferimento a ciò che nell'esoterismo islamico sono chiamati i *khawâtir*; il termine designa le idee inesplicabili sopravvenute nella coscienza, provenendo da una regione psichica ignota. Vengono distinte varie specie di *khawâtir*, in quanto essi possono provenire dal mondo superiore, oppure dal semplice subcosciente individuale, o, ancora, da influenze demoniache. [*N. d. U.*]

non essere, queste, realizzazioni piú difficili, *perché il pensiero ermetico non conosce spazio*: per esso, un metro o mille chilometri fra due persone è lo stesso. Fasi sono, invece, queste, della distruzione della *idea* dello spazio in voi due, perché tale è il limite, tale è l'ostruzione: *il fantasma dello spazio che portate nell'anima vostra, inconsciamente.* E solo per gradi potete distruggerlo, usando la suggestione delle diverse distanze, della trasmissione meno lontana.

Chi assume la funzione di trasmittente, quando l'altro non è presente, deve evocarne anzitutto la figura, farsela apparire dinanzi, cosí come era nelle fasi prime con la vicinanza fisica. Poi far retrocedere rapidamente l'immagine stessa mantenendola però chiara e distinta in ogni suo dettaglio. Opererai quindi una specie di proiezione, in una guisa di cui del resto ti fu già detto: immaginerai un raggio che si diparte dal mezzo della tua fronte e si lancia in un lampo senza tempo fino a raggiungere lo stesso punto della fronte dell'immagine dell'altro. Questo è un mezzo. Ma altri potrà suggerirtene il tuo intelletto sottile, o potrai trovarne nei trattati di magia applicata, d'Oriente o d'Occidente.

Due esseri, che percorrono insieme la via esoterica, per virtú di tali pratiche, restano in contatto senza riguardo alle distanze e possono comunicare, possono intendersi, possono accordarsi. E se l'uno si approssima ad avere la dignità di un Adepto, i messaggi possono significare anche aiuti, sostegni, avvertimenti, moniti per l'azione interiore e la condotta di vita dell'altro. Ma allora tu a poco a poco ti avvicini a quel piano superiore, dove non è piú un individuo ad ispirarti e a guidarti, ma la forza stessa della Tradizione.

Come ogni pratica inferiore può sempre servire quale sostegno per una realizzazione superiore, cosí anche questa tecnica di una « telepatia » — se vuoi usare il banale nome moderno — attiva e controllata può propiziarti una conoscenza. È la conoscenza, che *la mente non ha spazio* e, alla fine, non ha plurale. È la conoscenza, che l'io può parlare per la tua bocca cosí come può parlare per bocca di un altro, perché esso non ha a che fare con la « persona ». E quando tu comincerai ad intuire e *vivere* questa verità,

per contraccolpo, anche la virtú delle trasmissioni ne risulterà esaltata. E a poco a poco potrai procedere nel profondo: l'attitudine che tu hai creato per raccogliere messaggi di altri esseri, o per inviarne ad altri esseri, ti aiuterà per poter udire o pronunciare una parola, che non appartiene piú al tempo o all'uomo.

DIGNITÀ DELL'UOMO

(*Volgarizzazione da PICO DELLA MIRANDOLA* - Opera, *Basilea, 1601, pp. 107 sgg. — di B. Cicognani*)

Lessi negli antichi libri degli Arabi che interrogato Abdala saraceno quale, ai suoi occhi, in questa scena del mondo, fosse lo spettacolo piú meraviglioso, rispose che nulla vedeva piú maraviglioso dell'uomo. Il che s'accorda con quella esclamazione di Hermes: « Grande miracolo, o Asclepide, è l'uomo! ».

Ora, a me che meditavo la ragione di tali giudizi, non persuadevano affatto quelle che soglion esser portate a proposito della superiorità dell'umana natura: che l'uomo è messaggero fra le creature, familiare con le divinità, re degli esseri inferiori per l'acutezza dei sensi, per l'indagine della mente, per il lume dell'intelletto, interprete della natura, quasi interstizio tra l'eterno immobile e il tempo che va, o, al dir dei Persiani, congiungimento del mondo, frutto, anzi, di queste nozze perenni, appena un poco (secondo che David attesta) da meno degli angeli.

Ragioni, queste, sí di gran conto, ma non essenziali, che spieghino il privilegio della somma meravigliosità. Perché infatti, perché non s'ammiran di piú gli stessi angeli e i beatissimi cori celesti?

Finalmente m'è parso di aver capito perché felicissimo e quindi degno d'ogni ammirazione sia l'uomo, e quale sia, nella serie dell'Universo, la condizione ch'egli ha sortito, invidiabile non solo dai bruti, ma dagli astri, ma dalle intelligenze ultramondane. Cosa di là dalla credibilità e dalla maraviglia...

Ecco: già il Sommo Padre e architetto Iddio aveva, con

leggi d'arcana sapienza, creata questa che noi vediamo casa mondana della divinità, augustissimo tempio. Al di sopra, aveva abbellito di intelligenze la regione celeste, avvivato d'anime eterne gli eterei globi, popolato d'ogni piú varia forma d'animali le parti putrescenti e fermentanti del mondo inferiore.

Ma, finito il lavoro, l'Artefice desiderava che alcuno fosse il quale di tanta opera intendesse la ragione, ne amasse la bellezza, ne ammirasse la grandiosità. Per questo, da ultimo, quando tutto era stato già portato a compimento, pensò di produr l'uomo. Non c'era, però, negli archetipi di che effigiare una nuova forma, e nei tesori cosa elargire al nuovo figlio in eredità, e nelle sedi di tutto il mondo non v'era dove, contemplatore dell'universo, potesse, quegli, assidersi. Ogni spazio pieno; tutto già distribuito ai sommi, ai medî, agli infimi ordini. Ma non sarebbe stato della potestà del Padre, all'ultimo del generare, quasi per esaurimento venir meno; non della somma Sapienza aver esitato per mancanza d'espediente nella necessità, né del beneficante Amore che quegli chiamato a lodare nelle altre creature la liberalità divina fosse stato costretto a rammaricarsene verso di sé.

Statuí quindi, alla fine, l'ottimo Supremo Autore, che a quello a cui non poteva esser dato nulla di proprio, fosse comune tutto ciò che singolarmente alle altre creature era stato dato in particolare. Creò dunque l'uomo — quest'opera di tipo indefinito — e pòstolo nel mezzo dell'Universo cosí gli parlò:

« Né determinata sede, né proprio aspetto, né dono
« veruno speciale, o Adamo, t'abbiamo dato, affinché
« quella sede, quell'aspetto, quei doni che coscientemen-
« te tu abbia bramato, quelli, di tua volontà, per tuo
« sentimento, tu abbia e possegga.

« L'altrui definita natura è costretta entro leggi da noi
« prescritte. Tu, non costretto entro chiusa veruna, di tuo
« arbitrio, nel cui poter t'ho posto, di per te stesso te le
« prescriverai. T'ò collocato nel mezzo del mondo perché
« d'intorno piú comodamente tu vegga quel che esiste
« nel mondo. Non ti facemmo né celeste né terreno, né

« mortale né immortale affinché tu di te stesso a tuo ta-
« lento e per così dire onorario plasmatore ed effigiatore,
« prenda la forma che coscientemente avrai scelto. Po-
« trai degenerare in quelle inferiori che sono brute. Po-
« trai, per decisione dell'animo tuo, rigenerarti nelle su-
« periori che sono divine ».

O somma liberalità di Dio Padre, somma e maravigliosa felicità dell'uomo! A cui è dato di aver ciò ch'ei brami, di essere ciò che voglia. I bruti, appena nascono, traggono seco dalla vagina materna quello che possederanno. I sommi spiriti, fin dal principio o sùbito dopo, furono quel che in eterno saranno. All'uomo, nel nascere, il Padre diè ogni vario seme e i germi d'ogni specie di vita. Quali ciascuno avrà coltivato, codesti alligneranno e in lui produrranno i loro frutti. Se vegetali, diverrà pianta; se sensuali, diverrà bruto; se razionali, escirà anima celeste; se intellettuali, angelo sarà e figlio di Dio. E se avvenga mai che, di nessuna delle creature pago, si raccolga nel centro della sua unità, diventato allora uno spirito solo con Dio, nella solitaria tenebra del Padre che è costituito su tutte le cose, sovrasterà tutti.

GLOSSE VARIE

Il lettore può constatare che un certo motivo comune ricorre nei primi tre scritti di questo capitolo. In relazione a quello di « Havismat » crediamo utile segnalare un'opera, uscita successivamente, nella quale si può trovare un'ampia ed interessante documentazione sul senso del tempo e del passato atemporale nel mondo tradizionale — l'autore è Mircea Eliade e il titolo è *Le Mythe de l'éternel retour* (Gallimard, Paris, 1949). In tale libro viene messo in luce che il significato interno di una vasta serie di riti era il fare di un atto o accadimento presente — cioè ripreso nella fiumana della storia — la ripetizione di un atto o fatto originario risposto in un passato mitico e perciò stesso intemporale. Per tal via il presente empirico, l'« ora » e il « qui », venivano ad integrarsi in

un presente di tipo diverso, in un presente metafisico appunto senza tempo e senza storia, che solo andava a farlo reale in grado eminente e a riempirlo di senso, il divenire venendo cosí trasformato e trasfigurato nell'« essere ». Si può pertanto parlare di una rigenerazione e di una purificazione periodica di ciò che si svolge nel tempo operata a mezzo di tali riti, come riconnessione vivificante all'origine, al principio o presente eterno, che sovrasta il tempo.

Questa veduta ha un interesse anche pratico — l'Eliade rileva giustamente che tutte le azioni rituali e sacrificali vengono in fondo compiute in stati che partecipano del « presente » delle origini. Nel rito il tempo profano, cronologico, è sospeso, agisce un modo della coscienza che ne è libero, come una ripresa *ex novo*.

Ciò riconduce anche a quanto è stato detto da « Ea » e da « Abraxa » perché, per una estensione naturale, cosa analoga vale altresí per lo spazio. Il pensiero magico è un pensiero senza spazio, libero da spazio e quindi anche ubiquo. Nello spazio magico si manifesta lo spazio del « Centro », dovunque ci si trovi: spazio sempre uguale a sé stesso. Cosa non diversa vale anche per il « Centro » stesso in quanto tale, nel senso trattato da « Ea » in relazione alla saga del Graal. Le localizzazioni di questo Centro sono essenzialmente simboliche, nei casi stessi in cui si tratta di sue manifestazioni aventi anche una base reale: come il rendersi piú o meno sensibile, in questa o quella terra, in questo o quel Regno, di qualcosa di unico, di ubiquo e di superiore alla storia: come apparizioni di un'unica *presenza*: quel re, che già vive, mentre si credeva che dovesse esser risuscitato.

Questi sono dunque dei significati che, in genere, si dovrebbero render viventi in sede operativa, oltre che per la comprensione della realtà tradizionale. Nell'un caso come nell'altro, va sfittito il velo del miraggio spazio-temporale fino alla sensazione del *presente centrale* che è anche il modo dell'Uomo reintegrato e divenuto vivente.

Varrà aggiungere che il costante riferirsi al passato

da parte delle scienze esoteriche non va inteso come un riandare ad un tempo trascorso ma identico a quello attuale. Il tempo verso le origini è un tempo qualitativamente diverso dal nostro, piú prossimo a ciò che è supertemporale, in esso il velo è meno fitto ed è quindi naturale che là vada il riferimento ove si debba indicare una via per avvicinarsi a ciò che è effettivamente metafisico.

Chi vuole, può altresí riferirsi alle considerazioni svolte già da F. W. Schelling (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* S. W., II Abt., vol. I, pp. 233-5), il quale mise giustamente in rilievo appunto il fatto che la differenza fra « storia » e « preistoria » non è relativa, come se si trattasse di due periodi di uno stesso tempo, ma ha piuttosto riferimento a due specie diverse del tempo (dell'esperienza del tempo). Il tempo della preistoria è compenetrato da un elemento supertemporale, quasi al titolo di qualcosa di intermedio fra ciò che è storia e « divenire » da un lato, e ciò che riflette l'eterno e l'identico dall'altro. In questi termini si deve capire quanto, agli occhi moderni, nelle civiltà delle origini sembra aver un carattere « statico » — in ciò si ebbe, dunque, quasi un'impronta nella temporalità di quel che le è superiore.

IV

APRO

I CICLI DELLA COSCIENZA

A prescindere dalla radice profonda che giustifica assieme gli artifici dell'uomo e l'uomo come artefice, o « inconscio ripetitore di sé medesimo »: premesso dunque che si tratta qui di illustrare il meccanismo della coscienza, e non l'Io profondo che lo determina, vogliamo cercare di chiudere in uno schema unitario le modalità di questo meccanismo, tanto da comprenderne sia le forme usuali che quelle piú insolite, estranormali.

Per *fenomeno di coscienza* intenderemo qualsiasi modificazione del dinamismo individuale (mentale, sensoriale, motorio). Il meccanismo del fenomeno di coscienza semplice, o processo psichico elementare, può ridursi allo schema noto sotto il nome di « arco di riflesso ». In esso, di solito, si intende il percorso schematico, all'interno dell'organismo, dell'onda vibratoria prodotta da un urto, o stimolo, propagantesi come corrente centripeta fino ad un centro nervoso, e quivi riflesso sotto forma di corrente centrifuga, sino ad interessare l'organo o tessuto su cui ha agito lo stimolo ed a comunicargli il cosiddetto « moto riflesso ».

Noi interpretiamo in modo piú generale l'espressione suddetta, estendendola a sistemi ciclici di azioni e rea-

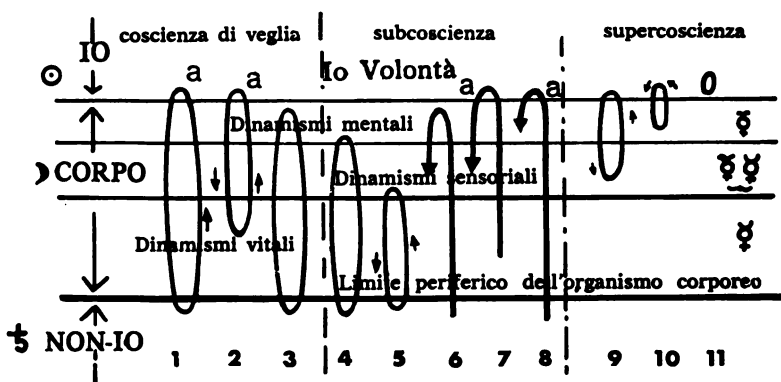
zioni che possono anche determinarsi su un piano superiore, restano cioè esclusi gli elementi sensazione-moto, e potendo anche non accompagnarsi con alcun movimento esterno visibile. Lo stimolo, cioè, non è necessariamente di natura meccanica ed esterna: può essere sia di natura organica, sia di natura psichica o mentale; e la trasmissione e la reazione centrifuga possono non avvenire per mezzo delle cellule nervose, ma mediante una relazione piú diretta con ambienti o « campi energetici » di natura piú sottile di quello che corrisponde al corpo fisico, e con le vibrazioni dei quali l'uomo può avere ugualmente rapporto.

Nei processi della coscienza comune il centro del ciclo, dove termina l'onda centripeta ed ha inizio quella centrifuga, corrisponde all'organo del cervello: il quale si può paragonare ad una complicatissima *centrale,* ad un complesso di *quadri* assieme registratori di fatti e distributori di atti. Accade che il ciclo, in certi casi, abbia per centro il gran simpatico. Allora l'individuo, di regola, non è capace di avere delle percezioni distinte. Per *riconoscere* una sensazione od uno stimolo, occorre il cervello, il quale è il vero organo che fa da base alla funzione della comune autocoscienza.

Chiameremo *coscienza esterna* o *di veglia* (per attenerci al termine in uso) quella che si manifesta appunto attraverso l'organo cerebrale. Chiameremo invece *coscienza integrale* la coscienza immediata, ossia l'unità di coscienza atta a manifestarsi intellettualmente, senza l'intermediario e la limitazione cerebrale. La prima si può considerare come una *propaggine esterna* della seconda, determinata dal flusso di corrente volitiva che serve a convogliare i processi verso l'organo cerebrale.

Oltre queste due coscienze se ne deve considerare una terza che ha luogo tutte le volte che gli stimoli non sono abbastanza intensi per oltrepassare la soglia della coscienza esterna, onde il ciclo si chiude sotto di essa; o comunque quando manchi il medium necessario affinché il cervello resti impegnato nel processo.

Queste nozioni sono sufficienti per ordinare in tipi

distinti i vari processi della coscienza. Come base si può prendere il seguente schema:

Abbiamo distinto, nella zona intermedia fra Io e non-Io, tre parti, che sono tre fasi progressive di degradazione (o di reintegrazione) dell'energia spirituale, fino a giungere alla forma materializzata e motrice propria della compagine fisica.

Il limite in alto lo si può chiamare *Io-volontà*. Seguono tre ordini di dinamismi, *mentale, sensoriale* e *vitale,* ai quali si possono far corrispondere le tre « anime », *intellettiva, sensitiva, vegetativa,* di cui nella dottrina aristotelica. Al di là dell'ultima di esse si incontra il *limite periferico dell'organismo corporeo* (1).

I processi ciclici dei fenomeni di coscienza interessano in modo vario gli elementi che abbiamo cosí schematizzati. Essi sono rappresentati dalle curve, in parte chiuse, in parte aperte, del disegno: nelle quali la freccia ascendente indica la *corrente centripeta* od *afferente*

(1) In termini di esoterismo ermetico, questi elementi, *se allo stato puro,* hanno le seguenti corrispondenze: l'Io-volontà è il *Solfo* (volontà 🜍) e l'*Oro* (Io ☉); il corpo, come limite periferico, è il Sale ⊖; i dinamismi intermedi sono *Mercurio, che fa da mediatore,* e che in quanto cade sotto l'influsso del principio Oro è il *Mercurio attivo* ☿ (anima intellettiva e, in parte, sensitiva); in quanto cade sotto l'influsso del principio Sale, è il *Mercurio lunare* ☿ (anima vegetativa e, in parte, sensitiva). [*N. d. U.*]

(stimolo, ricezione) e la freccia discendente indica la *corrente centrifuga, efferente,* cioè la reazione in generale, conglobando tutte le specie di reazioni, non necessariamente interessanti la motricità esterna, date dall'essere dell'uomo.

Coscienza di veglia.

Le forme della coscienza abituale, esterna o di veglia, possono essere riferite a tre tipi principali di processi, corrispondenti, nella figura, ai numeri 1, 2 e 3.

C'è, anzitutto, la percezione chiara di uno stimolo esterno, per una corrente che non solo tocca l'Io, ma lo porta ad un ripiegamento attivo sulla sensazione, ad una *appercezione* distinta, che può accompagnarsi anche ad un movimento (caso I). Ogni volta che, con la mente ed i sensi desti, in piena autocoscienza, ci formiamo una rappresentazione esatta della realtà esterna, avviene appunto questo processo.

Nello schema, l'arco *a* del ciclo che va oltre il piano del dinamismo mentale va considerato come una « variabile »: esso dipende dal grado di realizzazione dell'Io e della partecipazione attiva di quest'ultimo a tutti i processi ed a tutte le reazioni.

Il caso n. 2 ci mostra un processo analogo che però ha per punto di partenza, invece di uno stimolo esterno, uno stimolo che proviene dalle funzioni vitali e che viene appercepito in modo ugualmente distinto. La zona della coscienza diretta normale dei processi comincia di solito nel campo dei dinamismi sensoriali. Solo in casi eccezionali essa giunge anche nella zona inferiore dei dinamismi vitali: allora si hanno i fenomeni di *autoscopia,* cioè la percezione sopranormale diretta degli organi del proprio corpo.

I due tipi precedenti 1 e 2 si riferiscono a processi i quali impegnano e rendono attivo il centro Io-volontà dell'individuo (emergenza *a* dell'arco al disopra del limite dei dinamismi mentali).

Adesso dobbiamo passare al caso 3, di reazioni subcoscienti o istintive ad uno stimolo esterno od interno. Ciò accade quando questo stimolo non è tale da attirare un'attenzione sensibile; ovvero nei moti riflessi veri e propri — per esempio il salto per un rumore improvviso e simili: avviene, sí, la percezione, ma il circuito si chiude con rapidità tale che i dinamismi superiori (alquanto dissociati dagli inferiori, per distrazione) non giungono a tempo ad inibire o controllare la reazione, la quale è in un certo modo estranea all'Io, e cioè circoscritta in un centro secondario, provvisoriamente incontrollato.

SUBCOSCIENZA.

Il ciclo n. 4 schematizza il prodursi di una sensazione vaga per uno stimolo esterno. Nella corrente centripeta non vi è energia sufficiente perché si formi, con un vero e proprio intervento dei dinamismi mentali, una percezione distinta; ovvero manca a questi ultimi la capacità di fornire una immagine corrispondente che traduca la sensazione. Quest'ultimo è il caso di certe impressioni indefinibili, le quali ci giungono dall'esterno (sensibilità meteorologica, sensibilità per fenomeni tellurici, istinto di orientamento ecc.) senza che si possa legare ad esse un'appercezione. Questi processsi avvengono attraverso il gran simpatico e formano un tipo di sensibilità regressa. Il centro cerebrale non vi prende parte ([1]).

Il tipo 5 ci mostra un processo analogo, ma cadente ancor piú sotto la soglia della coscienza distinta. Il ciclo si chiude toccando appena la zona dei dinamismi sensoriali. Vi sono impegnate prevalentemente le energie oscure della vitalità corporea.

([1]) Esotericamente, secondo l'aspetto interiore, si dirà che essi avvengono direttamente nel « corpo sottile »: in ☿ e, in parte, in ☿. [*N. d. U.*]

Il processo della reazione subcosciente ad uno stimolo esterno che, per una riduzione della coscienza esterna (distrazione, dormiveglia) non emerge, in modo che resta una certa traduzione sensitiva non ricongiunta ad una nozione della sua origine, è schematizzato al n. 6. Se lo stimolo fosse invece di origine interna, se venisse dalla vita organica, si avrebbe il caso del n. 7.

Un ultimo tipo di subcoscienza, molto comune, è la reazione subcosciente ad uno stimolo esterno od interno che, per uno stato di riduzione anche maggiore della coscienza, non giunge neppure ad interessare l'anima sensitiva e riesce soltanto a svegliare una certa attività mentale che è completamente ignara della propria causa (n. 8). I processi di associazione mentale, apparentemente automatici; lo spontaneo presentarsi di immagini, pensieri o ricordi; ed anche i processi di cerebrazione onirica, nonché le immagini che si formano in sogno come reazioni che traducono simbolicamente certi stimoli esterni od organici, vanno compresi in questa classe.

Abbiamo parlato di una subcoscienza che viene da riduzione della corrente attentiva (volontà) o da insufficiente intensità delle correnti afferenti, o da incapacità di traduzione cerebrale. Bisogna però considerarne una seconda, che è dovuta ad un distacco spontaneo (casi di anelgesia isterica) o provocato (in via indiretta, per uso di anestetici, di stupefacenti, ecc.; o in via diretta, mediante discipline speciali, come quelle dei fakiri, ecc., mediante potente concentrazione dell'attenzione sopra una sola idea; mediante imposizione ipnotica, ecc.) dei dinamismi superiori da quelli inferiori. Le correnti afferenti trovano un jato che non sanno superare e quindi si ripiegano e si richiudono sotto la soglia della coscienza. Queste forme di distacco sono sempre accompagnate dal quadro esterno di un sonno piú o meno profondo, o da sonnambulismo.

Parlando della subcoscienza, bisogna far cenno alla *memoria subcosciente* (criptomnesia). Non vi è nulla che passi nella coscienza (nel senso piú largo in cui abbiamo inteso questo termine) e che non lasci una traccia inde-

lebile. Di rigore, solo i processi di tipo 1 e 2 possono dirsi coscienti e fanno parte della memoria comune. Ma questa è una piccola sezione di un magazzino infinitamente piú vasto, il quale conserva anche gli elementi giunti attraverso tutti gli altri processi che abbiamo indicato e che cadono sotto la soglia della coscienza esterna, ovvero tra le connessure e le interruzioni di quest'ultima. In circostanze adatte questo materiale infracosciente e subcosciente può emergere e manifestarsi, indirettamente (scrittura automatica, visione nel cristallo, ecc.) od anche direttamente. Ne derivano fenomeni di carattere apparentemente inesplicabile, spesso arbitrariamente attribuiti a cause trascendenti, mentre la loro chiave quasi sempre si trova nella memoria subcosciente, come quella che, grazie al campo enormemente vasto della sensibilità subcosciente, presenta un'estensione assai maggiore della memoria normale.

Si deve però osservare che la distinzione tra processi coscienti e subcoscienti non va presa in senso assoluto. Di fatto lo *svolgimento* di tutti i processi mentali, compreso quello, in apparenza piú consapevole, dell'appercezione (n. 1), appartiene alla subcoscienza, e ci sfugge completamente. Ciò va detto anche per i processi mnemonici provocati, ossia realizzati mediante uno sforzo attentivo, i quali corrispondono al dinamismo cosiddetto cosciente, nel senso che si sa donde si parte e — presso a poco — *dove* si vuole arrivare. Ma le fasi intermedie si svolgono in gran parte nell'oscurità. Come abbiamo detto, le energie applicate direttamente ai limiti periferici del corpo e quelle stesse di dinamismi vitali e in parte sensitivi sono come un « mezzo » sempre piú opaco per la luce della coscienza esterna: perciò, sia per l'arco centripeto che per quello centrifugo, nel ciclo degli stessi processi da noi detti coscienti, in corrispondenza a dette energie si deve pensare un oscuramento; il quale non si risolve che al limitare delle percezioni periferiche della coscienza di veglia (zona del non-Io).

Comunque, dal punto di vista funzionale i fatti subcoscienti non devono essere considerati come fatti mar-

ginali e parassiti, bensí come costituenti il sostrato, per sé occulto, della coscienza esterna. Tutti i modi di coscienza propri alle fasi intermedie attraverso le quali l'essere umano è pervenuto alla sua costituzione attuale restano sotto la soglia della coscienza esterna e sono rappresentati dalle *funzioni inferiori* (tra cui le varie forme di ricettività subcosciente); e sono appunto quelle che permettono il rapporto tra i vari gradini della *scala* di funzioni immanente nell'individuo (cfr. le « piccole percezioni » della dottrina di Leibniz).

SUPERCOSCIENZA.

Lo schema n. 9 ci presenta il caso della percezione sopranormale di uno stimolo di natura sensoriale propriamente detta. È la *telestesia,* o ricezione *sensoriale* telepatica, o percezione psichica. Come appare dallo schema, il ciclo si chiude fuori sia dal limite periferico del corpo, sia dai dinamismi vitali impegnati direttamente nelle funzioni corporee. Si tratta di un'esperienza realizzatasi nell'anima sensitiva, sotto uno stimolo che ha saputo giungere ad essa *direttamente,* senza il tramite delle correnti nervose o di modificazioni dei rispettivi centri.

Per chiarimento, bisogna pensare che come col corpo fisico l'uomo si trova in un « campo » di dinamismi fisici, cosí cogli altri principî piú sottili, che fanno parte anch'essi del suo essere, egli si trova *virtualmente* in contatto con altri « campi » caratterizzati da forme di energia meno « degradata ». Bisogna però dire « virtualmente », perché il contatto effettivo avviene soltanto quando i dinamismi superiori, a partire da quelli sensitivi, sono disimpegnati rispetto all'organismo cellulare corporeo e nervoso, il quale ha l'ufficio di intercettare e di trasformare le varie specie di stimoli [1]. Allora essi possono

[1] Ermeticamente, si dirà: in stato di separazione del « sottile » dallo « spesso ». [*N. d. U.*]

percepire direttamente processi e vibrazioni di quegli altri campi energetici e dei rispettivi « nuclei » che vi si trovano. Nella misura che questi processi e « nuclei » non hanno corrispondenze « cicliche » anche nei campi di energia degradata fino alla forma della materia e del movimento percepibile fisicamente, oltre ad aversi la ricezione sensoriale telepatica, si potranno avere anche esperienze di forze e di realtà puramente *psichiche,* cioè di un piano superiore di esistenza, che prescinde dal sostrato fisico, proprio all'esperienza nel mondo dei corpi ([1]).

Lo schema n. 10 rappresenta un caso che non differisce dal precedente, se non perché il punto di partenza e di chiusura inferiore del ciclo cade in un livello ancor piú alto. È la percezione sopranormale di uno stimolo di natura propriamente *mentale.* Vi rientrano i fenomeni di intuizione intellettuale, ed anche di inspirazione e di illuminazione. Il ciclo, come si vede nel grafico, non tocca piú nemmeno i dinamismi sensitivi: i due termini — azione e reazione — tendono quasi a fondersi in un atto semplice, in una appercezione puramente intellettuale ([2]). È assai importante richiamare di nuovo qui quello che abbiamo detto per il caso precedente: ossia che in queste forme è possibile che siano realizzate conoscenze di esseri e di forze, i quali non hanno una manifestazione visibile e sensibile nei « campi » fisici, e che pure debbono essere considerati reali. Per questo, abbiamo parlato anche di casi di « inspirazione ». È un nuovo mondo di rapporti di cui l'Io si rende consapevole, nella misura, ed alla condizione (raramente soddisfatta), che la sua coscienza di veglia sappia seguire la supercoscienza.

([1]) Fra l'altro, si può ricordare ciò che dice E. C. AGRIPPA (*De occulta Philos.,* III, 23), sulla percezione dei « dèmoni », che non avviene mercé il senso corporeo, ma mercé il senso del « corpo etereo », o *eidolon,* racchiuso entro la spoglia umana e carnale. [*N. d. U.*]

([2]) Si riferiscano a questa condizione le espressioni di Plotino, citate in questo stesso capitolo, relative ai « due che divengono uno » nella conoscenza superiore. [*N. d. U.*]

Il caso-limite è dato nello schema n. 11: è un circuito che si chiude nella zona del puro Io-volontà, col quale il ciclo si puntualizza e si immedesima. È la coscienza integrale od autocoscienza nel senso vero ed immediato del termine: la percezione diretta dell'essenza *una* dell'Io, separata da ogni modificazione di origine corporea, di carattere biopsichico ed anche intellettuale (1). È una forma che, di fatto, non ha piú corrispondenze fisiologiche. Non si può piú parlare né di stimolo né di reazione, anche nel significato piú generale di questi termini. Il processo di conoscenza qui è *identificazione,* rapporto immediato con le essenze; è un *farsi essenza.*

Alcuni chiarimenti.

Volendo localizzare schematicamente il campo della coscienza normale esterna, oltre il limite inferiore che, come si è già accennato, cade nella zona dei dinamismi sensitivi, si deve considerare un limite superiore, variabile come il primo, ma all'incirca cadente nella parte piú elevata della zona dei dinamismi mentali. Al disopra e al disotto della fascia determinata da quei limiti, la luce della percezione distinta si attenua e poi si smorza. Raramente accade che gli stimoli esterni riescano a impegnare una reazione consapevole che parta dal puro nucleo Io-volontà; raramente gli stessi processi mentali ed associativi si chiudono penetrando nel « campo » di questo *Io,* e traendone una corrente energetica per cui essi possano riuscire controllati e diretti in tutte le parti.

(1) Cfr. E. C. Agrippa, *Op. cit.,* III, 55: « Abbandonando ogni « composizione, divisione e ragionamento multiforme, elevandoci « alla vita intellettuale e alla semplice intuizione possiamo contem- « plare l'essenza intelligibile mercé percezioni individuali e sem- « plici, quale suprema esistenza stessa dell'anima, per la quale sia- « mo uno e sotto la quale si unifica la nostra moltitudine. Cosí po- « tremo raggiungere l'*Uno* supremo, da cui dipende l'unione di tutte « le cose, per mezzo dello stesso uno, come la fioritura della nostra « essenza, che acquistiamo infine quando, fuggendo la moltitudine, « sorgiamo nella nostra unità stessa, diventiamo uno e agiamo in « conseguenza ».

Si dovrebbe, a rigore, parlare di *due* soglie della coscienza esterna: una *inferiore* ed anche una *superiore*: che sono due porte, l'una aperta l'altra socchiusa, rispettivamente sul mondo fisico e su quello psichico. Sotto la prima cadono i processi di cui allo schema 5; sopra la seconda possono svolgersi processi del tipo 2, cui di regola non corrisponde una coscienza vera e propria, perché essi avvengono fuori della stessa zona dei dinamismi *mentali* i quali sono appunto quelli che, attraverso analoghe modificazioni cerebrali, determinano l'autocoscienza comune, che sappiamo essere appoggiata sull'organo del cervello. Si dovrebbe parlare dunque di due regioni della subcoscienza: una *subcoscienza inferiore* (zona degli automatismi, dei dinamismi vitali ed organici, riepilogante la storia passata dello spirito) ed una *subcoscienza superiore* (che è virtualmente la *supercoscienza*) che è la storia a venire dello spirito. L'una e l'altra fanno parte dell'essere integrale dell'uomo, che è assieme spirito e corpo, psichicità e fisicità, futuro e passato. Si è già accennato, infatti, alla possibilità, in via anormale e in determinate condizioni, di affioramenti di parti di processi subcoscienti di due tipi ([1]).

Il nostro organo cerebrale è sensibile all'energia mentale, ma ancora troppo attraverso quella sensoriale. Si tratta, di solito, piú che di un dinamismo mentale, di

([1]) Dal punto di vista esoterico, in parte subcoscienza inferiore e subcoscienza superiore (supercoscienza) possono non essere due dominî diversi, ma uno stesso dominio, realizzato in due modi diversi. Nella subcoscienza corporea « dormono » gli « dèi » o, se si preferisce: la supercoscienza degli dèi è la subcoscienza degli uomini. La supercoscienza è la realizzazione spirituale delle forze invisibili in azione nei piú oscuri processi corporei; forze di carattere non-umano. Per questo sia nell'ermetismo che nell'esoterismo orientale il corpo viene considerato come la « materia » per l'opera sacra e, nel simbolismo, alla « resurrezione » precede la « discesa negli inferi » (subcoscienza corporea). — Da qui la relatività di ciò che « Apro » chiama corpo e spirito, passato e futuro dello spirito: sono due fasi di un processo che non è lineare, ma *ciclico*: il « futuro » dello spirito è un riconvergere negli stadi originarî della « creazione » e quando la risoluzione è completa il circolo si trasforma in un *atto* ove non vi è piú né un « prima », né un « poi ». [*N. d. U.*]

un *dinamismo sensoriale mentalizzato*: perciò il nostro pensiero deve appoggiarsi sulle sensazioni e sulle immagini ed il *pensiero puro* (in senso *reale,* s'intende, e non come astrazione filosofica) non è percepito e cade nella regione della subcoscienza superiore. Quando però il nostro organo cerebrale sarà sensibile alla vera energia mentale, senza intermediari, allora il pensiero perderà per noi il suo carattere di fenomeno interno, inconscio e quasi astratto, e diverrà un fatto reale, oggettivo. Allo stato attuale della coscienza, nei riguardi dei suoi rapporti col non-Io, il pensiero è una *sensazione dello stimolo mentale* piú che una percezione del dinamismo mentale in sé. Cosí la netta linea di separazione, che si vede nel grafico, tra dinamismi mentali e sensoriali, è, piú che altro, teorica: le due regioni hanno, per la coscienza comune, inestricabili frange di interferenza, ed il centro dell'Io apparente, invece di essere *in sé,* cioè sopra alla stessa pura intellettualità, si trova in mezzo a questo intreccio.

Diciamo qualche cosa sulla *coscienza integrale.* Essa è da considerarsi il vero punto di partenza, il vero centro che, come sua prima manifestazione ed esteriorizzazione, acquista l'aspetto di autocoscienza individuale. Quando il nucleo volontà-Io può manifestarsi senza limitazioni né degradazioni, nella sua essenza dinamica integrale è *costruttore in atto.* La modalità del pensiero allora, piú che *organizzatrice,* può dirsi *creatrice.* Affrancandosi dai dinamismi mentali, congiunti al cervello, esso può estrinsecare *direttamente* o quasi la sua energia nella materia fisica, sicché la sua creazione si emancipa dalle normali condizioni di tempo e di spazio e diviene, per cosí dire, istantanea.

Vediamo ora quali sono le condizioni per il passaggio dalla coscienza esterna a queste forme supernormali. Come si è accennato, l'energia mentale, l'energia sensitiva e l'energia vitale si debbono considerare forme sempre piú « degradate » di un'unica energia primitiva, che promana dalla coscienza integrale e che sbocca, incon-

trando sempre maggiori resistenze, nei vari organi in contatto col mondo esterno.

La coscienza esterna corrisponde allo stato di maggior limitazione. Per realizzare le forme superiori di coscienza bisogna che l'Io sopprima ogni sua manifestazione nel campo fisiologico, sospendendo i rapporti col mondo esterno fisico, e cosí anche la coscienza ordinaria di veglia. Solamente in questo modo esso potrà ritirarsi in un campo sensoriale e poi in un campo intellettuale, eliminando gradualmente tutte le resistenze che ostacolano il suo dinamismo o che lo chiudevano nel circuito del corpo. Il ritiro dell'Io dall'ambiente esterno, col graduale oscuramento della coscienza di veglia, corrisponde, in senso inverso, al graduale sviluppo della coscienza stessa e porterà seco l'emergenza di facoltà nuove, piú o meno subcoscienti, che trapelano a mano a mano. Si passa a cicli dei tipi 9, 10, 11. Essi, di regola, per la loro natura, non hanno alcuna manifestazione fenomenica: perché ciò avvenga, occorre una corrente che riattivi la *propaggine esterna* della coscienza integrale, « degradando » parzialmente quest'ultima e riattivando la parte dei dinamismi rappresentata da quel qualunque automatismo necessario per tradurre le modificazioni della coscienza superiore.

Considerando specialmente l'aspetto *attività* dell'Io, quando esso emerge e si manifesta escludendo gli strati piú esterni — cioè le vie ordinarie di manifestazione fisiologica — si producono i fenomeni di *esteriorizzazione* in senso stretto: esteriorizzazione del pensiero, esteriorizzazione della sensibilità, esteriorizzazione della motricità (azioni a distanza), esteriorizzazione di immagini visuali (allucinazioni veridiche), nonché della stessa forza vitale e persino di una parte di sostanza organica, come accade nella formazione di ectoplasmi e di materializzazioni [1]. Di solito sono tutti fenomeni che richiedono

[1] All'aspetto « dinamico » delle « esteriorizzazioni » fa riscontro l'aspetto « statico » dei *rapporti*: rapporti sul piano minerale (p. es. rabdomanzia), sul piano vitale (istinto terapeutico-diagnostico), sul piano psichico (chiaroveggenza psichica), ecc.

la libertà dei dinamismi psico-vitali rispetto al corpo, implicano una dissociazione abnorme dell'unità fisio-psichica individuale, non sempre consigliabile né esente da pericoli. Inoltre, siccome la coscienza usuale, che è quella esterna, si basa sull'unità ora detta, la fenomenologia delle esteriorizzazioni si svolge, di regola, in stati subcoscienti (transe medianica, sonno magnetico, catalessi, ecc.) tutte le volte che non è guidata da un metodo preciso e da una sufficiente elevazione spirituale.

In via pratica, la subcoscienza che prende il posto della supercoscienza può essere evitata con l'evitare la dissociazione vera e propria e la sospensione completa dell'attività esterna della coscienza. Diremo, a titolo di semplice accenno, che i metodi principali all'uopo sono di due tipi. Il primo consiste nel giungere ad una *eccedenza* dell'energia vitale interna rispetto a quella occorrente per alimentare l'attività organica abituale. Accade allora che questa non è sospesa e, non essendolo, si mantiene lo stato di consapevolezza della coscienza di veglia. D'altra parte, l'energia eccedente resta disimpegnata, e libera di agire su altri piani. L'esaltazione, la sacra ebbrezza ed il sacro « furore », sí spesso citati nella letteratura misterica, debbono nascondere un metodo di tal genere.

In un secondo caso, si tratta di portare all'automatismo certi dinamismi, i quali di solito impegnano l'attenzione e la coscienza, impedendo loro di volgersi altrove. Rese automatiche certe funzioni, alcune energie superiori si possono distogliere dalle condizioni e dalle limitazioni imposte dalle funzioni stesse, e rimaner libere per forme di attività superiore. La creazione dei monodeismi, l'uso delle ripetizioni, la « ritmizzazione » in generale, che può anche riferirsi a movimenti ed a funzioni organiche (p. es., il respiro) — espedienti di noto e frequente uso di ogni tempo presso coloro che si sono dedicati alla cultura delle capacità sopranormali — sono propri del secondo metodo.

Il saggio, che qui pubblichiamo, è da raccomandarsi a coloro che vogliono avere uno schema per tradurre in termini di psicologia moderna la fenomenologia esoterica. Esso lascia apparire i rapporti naturali che corrono fra cotesta fenomenologia e i comuni processi psichici; fa vedere come quella non abbia nulla di « irrazionale », ma segua determinismi suoi propri, legati a speciali condizioni dell'essere umano. In particolare, in base a ciò che si dice in questo stesso capitolo sulla « realtà metafisica », riuscirà facile ravvisare la corrispondente condizione organica; e sarà poi istruttivo riferire allo schema di « Apro » ciò che piú sopra, cap. I, è stato detto da « Breno » sulle condizioni interne dell'Orientale e dell'Occidentale, e sul limite che separa la « medianità » dalla « chiaroveggenza esatta ». Per quanto già « Apro » abbia dato delle indicazioni, pure la cura di ricondurre al suo schema i nostri insegnamenti e varie esperienze qui riferite, resta al lettore, a cui sarà di molto aiuto, come base, lo schema di p. 106.

TAURULUS

ESPERIENZE

Ricorderò, prima di tutto, alcuni precedenti di infanzia delle mie esperienze esoteriche. Come carattere, fin da bambino in tutte le azioni portavo una nota di sicurezza unita ad una sensibilità particolare e ad un impulso al dominio. Cosa strana data l'età, ricordo che il trascorrere della giornata di solito mi lasciava un senso d'insoddisfazione e di irrequietezza, come se vi fosse qualche cosa che dovevo afferrare e che pur sempre mi sfuggiva. Ma nel silenzio notturno, mentre mi preparavo a dormire, una forza di vita non ordinaria spesso mi rapiva e mi portava, allo stato di veglia, in un mondo animato fantasticamente. Mi ricordo che allora assistevo a scene grandiose od angosciose. Mi sentivo traversato da onde di luce che erano lembi di figure che passavano e andavano dall'infinito all'infinito. Mi scuotevo subitamente per essermi sentito chiamare da qualcuno, che purtuttavia non vedevo. Notavo che le mani talora irradiavano una luce diffusa nel senso delle dita e che lo stesso respiro allora diveniva un chiarore nello spazio buio sotto le coltri dove spesso fremente mi rannicchiavo.

Tutto questo, a poco a poco si spense. Me ne rimase

un ricordo di sogno. La vita esteriore, il tumulto goliardico, l'assillo dei problemi intellettuali mi presero. Trascorsero gli anni. I miei studi si indirizzarono alle scienze positive che, laureato, divennero la base della mia professione. Fu a poco a poco, e per circostanze varie, che si determinò in me una specie di processo di crisi, che ai primi giorni del 1928 sboccò in un pensiero-visione simbolico. Credo inutile riferirlo. Dico soltanto che ne ebbi la percezione assoluta di un *compito,* unita ad una chiara e naturale risoluzione ad agire.

L'istinto infantile di dominio ora prendeva una forma consapevole e superiore. Ed esso volgeva di nuovo, dopo tanti anni, verso quei mondi invisibili che erano scomparsi dalla mia coscienza. Sentii una forza interiore che non conosce rilassamento, tesa a strapparsi dal vincolo umano, a divenire centro, a permanere centro. Presentii anche i pericoli cosparsi sulla via, la lotta che avrei dovuto sostenere, gli ostacoli da superare. Seppi anche di chi viene meno dopo la decisione, di chi si perde: si tratta di riprendersi un corpo dopo averlo voluto uccidere, per tornare, con quello, dove la fiamma per sempre si è spenta, nel mondo degli uomini.

Mi bisognava un metodo. Gli studi scientifici mi avevano abituata la mente alle nozioni precise, al sistema di tecnica operatoria e sperimentale — e per questo il materiale cosí vario e confuso della comune letteratura mistico-teosofica, che mi detti a percorrere, poco mi soddisfece. Per caso, conobbi gli scritti del gruppo di « Ur »: il punto di vista pratico, la chiarezza insolita degli insegnamenti, mi colpí. Intrapresi uno studio generale e sistematico delle materie esposte. Risoluto ad aprirmi il passo, per preparazione mi dedicai agli esercizi sulla forza del respiro. Ebbi risultati. Presto si risvegliò in me una specie di benessere che mi stimolò a proseguire. Raggiunsi lo stato di leggerezza e di fuoco che pareva dovesse lanciarmi negli spazi. Il senso della mia vita cominciava a divenire diverso.

Mi proponevo di entrare in una catena attiva costituitasi secondo le direttive date in queste pagine (vol. II,

cap. II) stimandomi in una certa misura preparato a tanto, quando una brusca contingenza, dovuta ad un brutto incidente di laboratorio chimico, mi percosse appunto in quegli organi corporei che per primi avevo « toccati ». Fui costretto a lasciare la città ed il lavoro, e ad andare in montagna per curarmi.

Solo, con lunghe ore vuote dinanzi a me, mi risolsi allora di rivolgermi direttamente ai dirigenti di detta catena per avere istruzioni piú particolareggiate, e speciali per la mia condizione. Non si ebbe difficoltà a contentarmi. Riconobbi l'opportunità di lasciare indietro lo sviluppo della coscienza della sede mediana; di concentrarmi invece sulle altre due sedi, quelle della potenza dell'Io e della potenza d'azione. Le mie esperienze, a tutt'ora, obbediscono a questo indirizzo, cosicché esse in via normale non sono di « visione », ma di stati intensivi che hanno il valore dei campi di forza della fisica sperimentale. Riferisco per sommi capi.

Per primo, sono giunto al « silenzio », che oggi in una certa misura realizzo al semplice comando.

Mantenendosi la concentrazione a lungo, anche gli stati « aria » e « fuoco » dello spirito vengono fortemente sentiti.

Possedendo questi requisiti elementari, ho rivolto la mia attività a ridestare il pensiero purificato nella sede superiore [1]. Vivendo ciò che è stato detto sull'attitudine necessaria dinanzi all'insegnamento esoterico (vol. I, cap. X, p. 325), realizzato come *potenza* il pensiero cosciente (vol. I, cap. IX, p. 275), attraverso la meditazione di alcuni scritti fondamentali arrivai a vedere ed a sentire la realtà in modo vasto, grande, addirittura nuovo. Una pratica speciale comunicatami cominciò a modificare le mie sensazioni, numerose, e poco distinte, o alterate dal mio stato anormale. Con la meditazione, prolungata talvolta per ore, sia di giorno che di notte, sugli insegnamenti piú particolarmente indicatimi, essi si sprofonda-

(1) Sul significato delle tre sedi, cfr. il saggio sulla morfologia occulta e la corporeità spirituale nel vol. II, p. 305. [*N. d. U.*]

rono nella coscienza fino ad entrare in contatto con le forze sopite nelle sedi dei centri sottili. Sorse allora come un ricordo la comprensione di tutta la materia svolta in questi volumi, riassunta e sviluppata ad un tempo silenziosamente dalla figura simbolica dell'uccisione del Toro. In uno stato di calma superiore, la concentrazione sulle sedi del complesso io-volontà ha destato in modo notevole la forza fluidica: il pensiero accende fuoco-forza, fuoco-creatore. Mi « accorgo » diversamente del mondo. La preoccupazione di una qualunque realizzazione non mi turba. Lo stato di potenza è controllato dal senso di chiarità dominatrice.

Aggiungo qualche dettaglio piú minuto.

Senso del cielo che *vive,* che si anima, mosso da correnti visibili, mentre un po' alla volta si fa luminoso per innùmeri scintille vaganti velocemente, e nell'attimo durante il quale si afferrano, sorgono e finiscono.

Senso della natura che appare come una meravigliosa creatura intenta a denudarsi per far risplendere in una trasparenza divina dei significati profondi. Mi accorgo talvolta di essere tutt'uno con quello che mi circonda: afferro altre cose come fossero parti di me stesso, sorgenti dalla mia interiorità. Entro questo corpo, tanto grande quanto reale, sento vibrare una energia animata, uguale e fervida, calma ed intensa — come quella che si riflette nel cielo. Il sangue ne rimane investito, e lascia avvertire un « suono » che talora raggiunge vertici altissimi. In questi stati di culminazione, mentre sembra di perdere il dominio di fronte a tale mare di forza, un pericolo si affaccia. Basta che si venga meno per un attimo a questa condizione, perché si operi una « apertura » — ma è uno stato di coscienza che per ora non posso esprimere neppure pallidamente: si *vede* in un baleno, e ci si ritrova col gelo mortale diffuso nel corpo rigido quasi come pietra, e tramortiti. Bisogna mantenersi come un pilone resistente alla travolgenza della corrente, sentendo la forza di quello, impassibile e fermo, di fronte al tumulto, alla crescente violenza e alle insidie del vòrtice che intorno si genera.

So qualcosa anche sulla « dissociazione dei misti » (vol. II, cap. IX, p. 305). Queste soluzioni, non volute, mi lasciano, al loro verificarsi, nello stato di certezza che ciò ha dipeso unicamente dallo sviluppo delle facoltà del mio essere.

Una volta — a sera di Capodanno — dopo aver fatto veglia e aver bevuto alquanto, ho sentito improvvisa una scossa che togliendomi l'appoggio mi portò nel nulla-vuoto. Durò un istante l'impressione: tuttavia ebbi agio di comprendere il senso e la natura delle pratiche condotte con metodi violenti (acque corrosive).

Attimi di risveglio nella notte: percezione interna di centri luminosi nel corpo — poi la coscienza svanisce e ritorno nel sonno. Talora, di mattina, apparizione di segni e di sigle fatte di linee di fuoco: una, caratteristica, a zig-zag.

Passaggi dal « volatile » al « denso »: senso duro, solido, metallico, pesante, localizzato, sul principio, nella zona del plesso solare; poi, che si estende fino agli arti, che sento soprasaturi di potenza. Se evoco l'aria, allora mi sento tornare leggero, aereo, e sempre in stato energetico: corre nelle membra un ritmo vibratorio di alta frequenza, e una energia sottile fascia il corpo come una rete fittissima, fine e aderente, mentre il corpo stesso, piú esteso di quello fisico, preme leggermente in modo calmo, regolare e continuo, con una sensazione a cui per analogia potrei riferire il termine « sonorità ».

Ho praticata la conoscenza del respiro, come secondo le istruzioni date nel vol. I, cap. V, p. 144. Mi fermo alla seconda fase, riuscendomi ancora difficile comprendere il senso della realizzazione dell'« Arcangelo dell'Aria ». Una sera sola, ho « sentito come prossima » l'esperienza, che si presentò improvvisa, e dopo un attimo scomparve fulminea. Ero tutto luce-fiamma: l'Infinito. I capelli cominciavano a rizzarsi e un gelo mortale, sorgente da dentro, a serpeggiare, quasi volesse precipitarmi nel nulla di un orrido asilo di morte. Il mattino seguente — anche questa fu la sensazione di un attimo — sentii

come se il cielo si precipitasse su di me, quasi fosse solido, in frammenti trasparenti e luminosi.

Oggi come oggi insisto nella pratica del Sole notturno — che finora non illumina ancora il mio breve sonno — e che accompagno con pazienza e con slancio. La conoscenza dell'« aria » la sperimento con sensazioni di luce-forza. Lo « stato di potenza » riaccende forze sempre piú profonde. Un lavoro che ora mi propongo, è di organizzare gradatamente l'allenamento della nascente coscienza del corpo sottile.

Mi sento calmo, forte, sicuro. Sono quasi contento di questa mia vita di qui. Infatti per essa io ho cominciato a percorrere la « via diritta ». Amo questo soggiorno, questa solitudine fra la silente grandezza delle montagne, considerandolo come necessario e come un periodo di vita che io stesso ho voluto. Sono certo che è cosí.

EA

CHE COSA È LA « REALTA' METAFISICA »

Ricorrendo spesso, nelle presenti monografie, l'espressione « realtà metafisica » come punto centrale di riferimento di varî insegnamenti, non sarà fuori luogo una precisazione in proposito.

Come punto di partenza, si può assumere il significato letterale ed etimologico dell'espressione. Metafisico è ciò che non è fisico e che è di là dal fisico. Solo che non si deve identificare la realtà fisica con quella della « fisica », né ricondurre quella metafisica a ciò che ha tal nome in filosofia. Se infatti si partisse dalla « fisica » quale oggi la si concepisce, cioè da un complesso di conoscenze empirico-induttive ove lo stesso significato che ha l'esperienza viva e immediata svapora in astrazioni matematiche e in leggi generali non aventi altro valore fuor di quello di « far prevedere »; e se come « metafisica » si intendesse l'astrazione filosofica che sciogliendosi dagli stessi controlli dei metodi « positivi » sperimentali si lan-

cia in speculazioni a vuoto e in imaginazioni di là da quanto può esser dominio delle scienze fisiche — se così si pensasse, si sarebbe molto lontani da ciò di cui si tratta.

Sarà bene, invece, prendere il termine « fisico » nel senso usuale, che si confonde con quello di « corporeo ». Si può dunque definire come « fisico » quello stato dell'essere, che è soggetto alle condizioni spaziali e temporali: giacché tutto ciò che è « corpo » occupa un certo spazio ed è soggetto a mutazioni, che avvengono nel tempo.

Volendo passare a considerare soggettivamente le cose, basta mettere « coscienza » al posto di « essere » e definire, dunque, come « fisico » tutto ciò che sperimenta una coscienza, la quale abbia per condizione del suo conoscere spazialità e temporalità: l'universo costituito da corpi e percepito attraverso sensi corporei.

Ciò posto, risulta da sé che vuol dire « metafisico »: 1) Dal punto di vista oggettivo, è ogni stato dell'essere non legato alle condizioni spaziali e temporali; 2) Dal punto di vista soggettivo è l'esperienza che può realizzare una coscienza quando tali condizioni cessino di far parte del suo conoscere. *Ad una esperienza del genere corrisponde quel che, complessivamente, noi intendiamo per « realtà metafisica ».*

Queste nozioni possono non riuscire facili al senso comune, dato che ciò di cui, in generale, l'uomo ha esperienza e ricordo, si riferisce soprattutto a stati corporei. Per questo, si è istintivamente portati a identificare la « realtà » con la « corporeità »; dal che segue che la stessa espressione « «realtà metafisica » (« metafisico » significando: non-corpo) può sembrare una contradizione in termini. Il salto nel « metafisico » può sembrare un salto nel nulla, sia perché non si concepisce che qualcosa possa venire sperimentato una volta sospesi i sensi corporei; sia perché la coscienza allo stato metafisico sarebbe una coscienza sciolta dal corpo, cosa che però in via naturale e completa avverrebbe con la morte o, da

un altro punto di vista, avrebbe la morte per conseguenza.

Per i nostri lettori, non vi è bisogno di fermarsi troppo su queste difficoltà. Si sa che l'iniziazione, la quale conduce a realizzare stati metafisici, in effetti è stata paragonata allo stesso processo che si svolge nella morte, provocato però volontariamente, secondo un'« arte », e superato attivamente, tanto da conservare la continuità della coscienza (cfr. vol. I, cap. V; vol. II, cap. VI). In secondo luogo, alle evidenze che il senso comune trae da esperienze limitate a stati corporei sono da opporsi i risultati di una critica filosofica appena elementare del conoscere; la quale mette in luce che spazio e tempo non sono elementi costitutivi della realtà, bensí modalità della conoscenza umana della realtà, la quale dunque in sé medesima non è né spaziale, né temporale, ma cosí diviene a causa di una interna conformazione dell'uomo, che non può rappresentarsela altrimenti. Ma se le cose stanno in tal modo, se spazio e tempo sono semplici leggi della mente umana, si può ben concepire che tali leggi vengano, in date circostanze, sospese e diano luogo ad altre: allora all'esperienza comune della realtà come corporeità si sostituirà un'altra esperienza, in cui la « realtà » assumerà un modo di apparire che non è e non può essere piú quello delle cose corporee.

Ora, con quel cangiamento essenziale, con quella trasformazione dell'intima natura, che in ogni tempo e in ogni luogo è stata attribuita al potere dell'iniziazione, si può pensare che si verifichi appunto una rimozione della modalità comune del conoscere, tale da destare la possibilità di percepire in sede non-corporale, « metafisica », la realtà.

Resta da avvertire che « non-corporeo » e « metafisico » sono termini generici, i quali indicano un insieme di stati, stati assai diversi, per quanto tutti abbiano il comune carattere, di cadere fuor dalla condizione fisica. Questa avvertenza è importante, data l'estrema limitatezza di orizzonti propria ai moderni. I quali, quand'anche sappiano contare oltre l'« uno » (ossia, concepire che può esservi qualche altra cosa oltre lo stato fisico), è raro però che

vadano oltre il « due », fermandosi al binomio corporeo e incorporeo, « al di qua » e « al di là », « questo mondo » e « l'altro mondo » ecc., e comprendendo ciascun termine come l'esatta metà del tutto. *Ad una tale concezione, piú che semplicistica, si deve opporre quella di una molteplicità di condizioni di esistenza, fra le quali la condizione corporea e terrestre non è che un caso particolare e quasi una sezione fra le tante che si possono eseguire nel* plenum *di un tutto.* Cosí, di rigore, la designazione generica di « realtà metafisica » va applicata a *tutti* gli stati dell'essere, una volta escluso quello dell'individuo umano terrestre. Per esempio, quando nelle nostre scienze si parla degli Elementi, dei Sette (i Pianeti), dei Dodici (lo Zodiaco), si tratta di riferimenti simbolici relativi appunto a stati « metafisici » molto distinti, contrassegnati dagli Antichi con pianeti e con costellazioni per esser realmente tanti mondi, proprio come quello che sulla terra si rivela attraverso spazio e tempo. La designazione « realtà metafisica » può però avere un significato piú specifico se si prende il termine « natura » nel senso antico di φύσια: questo riprendendo non solo il mondo corporeo, ma, in fondo, tutto ciò che è manifestazione, *come realtà metafisica è allora da intendersi il trascendente, l'Incondizionato.*

Di passata, rileviamo che su questa base *la nozione comune di « morte » va riveduta e destituita da quel carattere di avvenimento cosí importante, irripetibile, tragico e definitivo per l'essere, che essa ha nella concezione tutta umana, e specialmente cristiana, del binomio « al di qua » e « al di là ».* Certamente, la morte può avere un significato del genere dal punto di vista di coloro che, avendo riposto ogni loro appoggio nello stato corporeo, si trovano, con la dissoluzione di questo, ad aver intaccata la continuità di coscienza. Ma in ogni altro caso il « morire » non è che un cambiar di stato, epperò molte e molte possono essere le « morti » — e molte e molte, conseguentemente, le nascite e le vite — che l'essere attraversa, oltre a quella dell'esistenza fisica umana. In corrispondenza a ciò nel processo attivo iniziatico il morire-rinascere del neofita non è che il primo elemento di una serie, che può svilupparsi in mol-

ti altri cangiamenti di stato, ciascuno dei quali — per ogni « pianeta », o « nome », o « nume », o « cielo », o « terra », ecc. — implica parimenti una sua « morte » e una sua « nascita ». Il che lascia intravvedere la reale vastità delle cose e quanto oggi ogni distanza si sia rimpicciolita, quanto nell'irrigidimento dello sguardo ipnotizzatosi sulla misera vicenda terrestre, oggi si sia spento il senso di questa grandezza portata attraverso mondi e cieli, zone d'oscurità e zone di luce, dalla correntìa dell'infinito.

* * *

Ma la « realtà metafisica » può far sorgere una quistione ulteriore, di carattere « filosofico ». « Realtà », si può dire, non equivale a « corporeità »: tuttavia, in questo senso piú vasto, che cosa vuol dire « reale » nei rapporti con l'Io? « Reale » sembrerebbe significare, in genere, l'« essere in sé » delle cose, cioè il loro esserci al difuori dell'Io e indipendentemente dall'Io: onde ciò che si sperimenta non fa tutt'uno con l'esperienza stessa (come accade per es. per un sentimento), ma resta qualcosa di distinto da me, qualcosa che esiste oggettivamente, lo si sperimenti o no.

Questa è la veduta del cosidetto « realismo » filosofico, la quale appare però esser essa stessa una trasposizione di ciò che sembra evidente per aver noi prevalentemente a che fare con una realtà corporea: il rapporto dell'Io rispetto alle cose dell'esperienza fisica avendo appunto il carattere corrispondente alla veduta, ora indicata, del realismo filosofico. Ma se la « realtà metafisica », come si è detto, implica una trasformazione della modalità del conoscere, è ovvio che essa difficilmente potrà esser misurata con questa concezione della realtà. In effetti, non appena non si abbia piú a che fare con le cose tangibili esistenti nello spazio, la distinzione, che sembra cosí chiara, fra soggetto e oggetto, fra « dentro » e « fuori », fra conoscente e conosciuto — ed anche: fra conoscenza e azione — perde molto della sua chiarezza e non fornisce piú una base cosí salda al realismo filosofico.

A tale riguardo, vi è stato chi (1), nel trattare dei rapporti esistenti fra l'indirizzo metapsichico moderno e l'indirizzo iniziatico, ha cercato di metter in risalto nei seguenti termini la maggiore convenienza che presenterebbe invece la posizione all'idealismo filosofico.

L'ammissione di una realtà metafisica conoscibile unicamente per via di una realizzazione interiore — vien detto — assumerebbe sùbito un senso piú chiaro se al conoscere si desse essenzialmente il carattere di un *atto* dell'Io. Ora, questo è il punto di vista del cosidetto idealismo moderno, che di contro alle filosofie, le quali riducevano il processo della conoscenza ad una semplice ricezione, da parte dell'individuo, di vibrazioni provenienti da una realtà esterna, ha capovolto la posizione, ponendo l'Io come il principio-base della funzione conoscitiva, che col suo atto *fa* reale, proietta l'attributo di realtà, in ciò che egli conosce. Questa concezione dell'idealismo — continua lo stesso autore — può forse incontrare gravi problemi nel dominio dell'esperienza comune. Essa tuttavia ha il vantaggio di lasciar concepibile una condizione diversa da quella propria ad un determinato stato dell'individuo, a ciò la condizione necessaria e sufficiente essendo un mutamento della funzione, cioè dell'individuo stesso: cosa equivalente alla *trasformazione d'essenza,* che viene sempre ribadita nelle scienze iniziatiche. Cosí — si conclude — potrebbe applicarsi alla « realtà metafisica » il concetto idealistico della realtà-atto-di-coscienza e della realtà-creazione dell'Io; potrebbe dirsi che « l'Io stesso, ascendendo, la *crea* nel tempo stesso che *si crea,* al limite essendo il signore di una realtà che non ha origine se non in lui ».

Fin qui, l'autore accennato. Col quale si può essere in parte d'accordo. Salvo intendersi circa la nozione di

(1) E. SERVADIO, in « *La Fiera Letteraria* » (n. del 30-9-1928). Il Servadio rilevava giustamente che l'opposizione sta in questo: la metapsichica, partita da premesse scientifico-positivistiche, oggi tende a scartare in ipotesi filosofiche e in divagazioni spiritualistiche; mentre l'esoterismo (il Servadio si riferiva soprattutto agli indirizzi del nostro gruppo) tende a sbarazzarsi da tutto ciò che è « spiritualismo » e filosofia, per incentrarsi in rapporti di *conoscenza* e di tecnica.

« Io », si può riconoscere che, mentre la teoria del realismo filosofico si attaglia alle evidenze naturali proprie all'esperienza sensibile fisica, quella dell'idealismo filosofico è anzitutto piú plastica, e poi si presenta già piú adatta per cogliere il modo e il significato dell'esperienza « metafisica ». Noi diremo anzi che la veduta idealistica, la quale esclude la nozione di un reale assolutamente esterno rispetto all'Io e alla conoscenza, non è pienamente valida che proprio con riferimento a questa specifica esperienza, mentre essa appare unilaterale e sostenibile solo in termini astratti « gnoseologici » se pretende di affermarsi già nel campo della esperienza ordinaria.

Del resto, se si considerano alcuni casi nei quali un sapere di carattere trascendente ha anche avuto espressione in un sistema filosofico — e a tale riguardo si può citare il Vedânta, il Mahâyâna e, in Occidente, il neoplatonismo — vediamo prevalere appunto un concetto del conoscere creativo e identificativo sulla linea di quello antirealistico. Caratteristico è il passo di quella Upanishad, ove è detto che « affermatore del mondo è l'Io (âtmâ) »; affermando sé esso dà un Io e un carattere di realtà al mondo, che in sé è senza Io. Ma si può anche restare in Occidente e riportarsi a Plotino; presso al preciso riferimento, che egli fa, ai « sensi incorporei dell'uomo celeste », i quali percepiscono in un altro modo che i sensi corporei umani [1], egli afferma: « È un detto esatto che l'essere è la stessa « cosa del pensiero, perché nel mondo immateriale il pen- « siero fa tutt'uno con la realtà » [2]. E ancora: « Non biso- « gna cercare gli intelligibili [i principî non-corporei della « realtà metafisica] fuori dell'intelletto... Non saremmo ve- « ramente uno con essi se non li possedessimo, come è pro- « prio alla vera conoscenza intellettuale [cioè alla conoscen- « za metafisica]: giacché è solo cosí che nulla gli sfuggirà « e nulla gli resterà di là da sé da cercare; che in lui sarà la « verità; che egli diverrà la sede degli esseri reali; che egli

(1) PLOTINO, *Enneadi,* VI, VII, 7.
(2) *Ibid.,* V, IX, 5.

« vivrà e comprenderà » [1]. Nel νοῦς, nella mente come principio metafisico dell'essere — egli dice [2] — è evidente che i due per il veggente divengono uno: « occorre che ciò « sia, che i due non facciano che uno, cioè una visione vi- « vente, e non soltanto l'atto di vedere ciò che è in altro ». Molti altri passi dello stesso genere potrebbero essere citati, contro il concetto dualistico-realistico del conoscere, ispirato dall'esperienza sensibile dei corpi. Segnaliamone uno ancora [3], ove si dice che l'oggetto del νοῦς non è fuori di esso, ma è esso stesso, onde è sé stesso che esso raggiunge, è sé stesso che esso vede nell'atto della conoscenza.

In queste espressioni, se è indicato senza equivoci il carattere attivo, antidualistico, del processo conoscitivo trascendente, non figura però il termine « creare » caro agli idealisti moderni. Qui è necessaria una precisazione.

Esiste, fra le possibilità « metafisiche », uno « stato creativo » — anzi, esistono piú « stati creativi ». Per spiegarsi con una analogia, in un certa modalità dell'essere lo stato in cui ci si trova quando, pienamente presenti a sé stessi, dominando internamente tutte le parti della nostra azione, effettuiamo qualcosa — questo stato va a informare l'atto stesso con cui si conosce una qualsiasi forma, anche quelle che corrispondono a « cose », ad oggetti che sembrano esterni, statici e disanimati. È, questo, il piano *dinamico* della natura. La coscienza può prendervi contatto; trasformandovisi, consegue un'esperienza, nella quale il significato del suo rapporto con le cose di natura è appunto di « creazione ».

Ora ciò non è quel che si pensa volgarmente, nel parlar di creare qualcosa, che prima non esisteva. Ciò che in effetti non esisteva, è la *coscienza* di questo rapporto. Oggettivamente, una forma che non fosse sostenuta da un processo creatore, non esisterebbe; ogni forma esistente rimanda ad un suo principo creativo e dinamico, di cui è

(1) *Ibid.*, V, v, 2.
(2) *Ibid.*, III, viii, 7.
(3) *Ibid.*, II, ix, 1. Cfr. *Corpus Hermeticum,* II, 11. L'incorporeo è « intelligenza e ragione (λόγος) che abbracciano sé stesse, li- « bere da ogni corpo, esenti da errore, impassibili e intangibili, « contenenti tutto, abbraccianti gli enti ».

l'espressione. Rispetto all'Io, non si può dire che detti processi « non esistono ancora »; si deve invece dire che nell'esistenza corporea essi passano ad uno stato di tacitazione, di subcoscienza, analogo a quello in cui passa un'attività che diviene automatica. Le forze dello stato dinamico fanno parte dell'Io, e mai hanno cessato di farne parte. Si tratta di un loro rientrare nel campo della coscienza. Non è quindi quistione di *divenire* creatore non essendolo già: si è *sempre* creatori, e si tratta solamente di accorgersene, cioè di spostare la coscienza nello stato corrispondente. Cosí per questa e consimili trasformazioni, è l'espressione *risveglio* che è la piú adatta. — La nozione di « creare », del resto, nell'accezione moderna e soprattutto idealistico-storicistica, risente di un larvato « evoluzionismo »: essa presuppone come punto di partenza un « meno », avente dinanzi a sé qualcosa, che possa accrescerlo. La veduta iniziatica è l'opposta: lo « stato di giustizia » dell'essere, quello originario *in signo rationis,* non ha un « piú », ma se mai un « meno » di là da sé (da qui la dottrina alessandrina della *decrescenza* dei gradi di luce nel πρόοδος, termine che letteralmente dovrebbe tradursi con « progresso »). Cosí non si parla del divenire dio e creatore da parte di un non-dio e di un non-creatore (nozione antiaristocratica del « venir dal basso »), ma si parla invece di uno svegliarsi e di un reintegrarsi, o tornare a sé, di un « dio che dorme » (Clemente d'Alessandria), di un « angelo tramortito » (Böhme) (1).

Un'altra precisazione si deve fare quando, circa la « realtà metafisica », all'idea di « creare » si aggiunga quella di « dominare ». Le due nozioni in effetti non sono comprese l'una nell'altra, il « dominare » riguardando solamente la modalità di alcuni speciali stati metafisici (personificati per es. nella teologia delle gerarchie divine come « Troni »

(1) Si deve inoltre rilevare che l'espressione « creare una realtà che *prima* non esisteva », se presa alla lettera, in senso ontologico e non di esperienza interna, incontrerebbe la difficoltà di introdurre, col « prima e poi », il tempo nella realtà metafisica; mentre il tempo, almeno cosí come lo si concepisce comunemente, è una condizione ristretta al solo stato corporeo.

e « Dominazioni »). Le espressioni tradizionali piú comuni — lo si è già visto in Plotino — sono: « divenire i poteri », « esser sé stessi gli dèi » (1). L'appercezione delle funzioni creative metafisiche lascia impregiudicato il rapporto da prendersi rispetto ad esse. Sigillarle con una corona — per usare un'espressione kabbalistica — è ben possibile. Ma anzitutto bisognerebbe decidere se è appunto questo ciò a cui si tende e a cui si è qualificati. L'insegnamento ermetico riportato da Zosimo (2) dice per es. che l'« uomo spirituale », « quello che conosce sé stesso », disprezza la magia esteriore, lascia che le cose procedano secondo natura o secondo legge, cerca soltanto sé, la gnosi divina e il dominio della Triade innominabile.

In secondo luogo, la quistione verte sul rapporto delle potenze. In un dato stadio metafisico, la struttura e l'ordine dei poteri delle cose lo si può paragonare a ciò che, microcosmicamente, è il dato della natura propria e della costituzione di un certo essere. Si può anche cambiarlo — ma ciò implica un giuoco di tensioni, di autoazioni e di autoreazioni, che va considerato. Implica un andare molto in là, fino a toccare, e simultaneamente « suggellare con una corona », quel potere che in alcune tradizioni è detto *Caos,* in altre *la Morte* (il dio Mrtyu dell'induismo), che è la « materia prima » delle trasformazioni. Dal conseguimento, segue una trasformazione (un morire-rinascere) e il risveglio ad un'altra gerarchia metafisica.

Torniamo, però, a dire che questa è una possibilità, e non un fine univoco; tanto meno il carattere naturalmente presentato da ogni esperienza metafisica. La via dei dominatori non è che uno dei raggi che partono dal centro: e trae il suo significato dall'esistenza di molte altre vie che egualmente si irradiano dall'origine, ove si scopre la libertà come legge suprema del tutto, come giustificazione della doppia via, di luce e di tenebra, uranica e tellurica.

(1) Cfr. *Corpus Hermeticum,* I, 25-26, 43.
(2) Testo di BERTHELOT, *Collection des anciens Alchimistes grecs,* Paris, 1887, vol. II, p. 230.

IAGLA

SULLA « LEGGE DEGLI ENTI »

CONOSCENZA DELL'ESPIAZIONE / CONOSCENZA DELLA VENDETTA / CONOSCENZA DELL'AMORE.

Le brevi considerazioni da me esposte nel vol. I, pp. 182 sgg. sotto il titolo: « *La legge degli Enti* », sembra aver attirato in modo speciale l'attenzione di piú di un lettore. Non si può dire, certo, che l'argomento non lo meriti: l'esistenza di una legge del mondo invisibile che sembra avere la stessa importanza, lo stesso significato e la stessa generalità della legge fisica della *conservazione dell'energia,* deve interessare tutti quelli che si accingono a fare qualche cosa *in senso pratico* in questo campo. Voglio perciò riprendere l'argomento completandolo con qualche dettaglio che rientri nella mia competenza.

Io scrivevo: *Quando si crea una resistenza di contro al vortice di un ente* (riferendomi all'insegnamento piú specificato già esposto in questa sede, si può dire che ciò *deve* accadere tutte le volte che si tratta di iniziazione « solare »), *si crea una causa; tanto piú, quando si opera un'azione magica. L'effetto è una reazione, cioè una forza dell'ente, che si volge contro chi resiste o agisce. Se l'operatore sa resistere, la forza si scarica altrove,* MA IN OGNI CASO SI SCARICA. *Le « linee di minor resistenza » allora sono costituite dalle persone unite da un legame di simpatia, o anche di sangue, con chi agisce.*

La comunicazione firmata « Ermo », che mi è stata trasmessa e che riproduco, è interessante, perché conduce ad una estensione del problema:

« Alcuni scritti apparsi nel secondo volume, in particolar modo quelli riguardanti le catene magiche, le soluzioni di ritmo e di liberazione, ecc. (vol. II, pp. 105 sgg.), mi hanno fatto risoffermare, per associazione di idee, su certi aspetti della fenomenologia occulta che già altre volte richiamarono la mia attenzione; fenomeni che io dovetti allora attribuire (se pure senza esserne troppo convinto) al solito "caso",

non essendomi stata offerta, a quel tempo, una piú logica spiegazione.

« Dalle pagine suindicate fu quasi aperto uno spiraglio improvviso da cui trapelò qualche luce su una zona opaca di esperienze personali subcoscienti, che sintetizzo in poche parole, con la migliore volontà di essere chiaro.

« I dati riferentisi alla cerchia delle persone con le quali si hanno legami di parentela, di amicizia o di dimestichezza non per sole ragioni di interessi, ma per comunanza ideale o sentimentale, per forte simpatia fisica o morale, per tendenze comuni — e, in certi altri casi, invece, legami di invincibile avversione, sia o no giustificata — offrono spesso allo psicologo esoterista l'occasione di fare la seguente curiosa constatazione:

« Identiche o analoghe contingenze vengono a verificarsi di sovente nella suddetta cerchia di persone: contingenze liete o tristi che hanno, negli interessati, reazioni presso a poco eguali.

« Si dà, talora, il caso che una o piú persone facenti parte della "cerchia" siano toccate da un avvenimento lieto, oppure triste; mentre altre volte quando una di tali persone viene toccata da un avvenimento disgraziato, sùbito un'altra — quasi per contraccolpo o per una legge di equilibrio — riceve qualche dono, diremo cosí, della sorte. E quanto piú forti sono i legami di simpatia o di avversione che uniscono i componenti dei suddetti gruppi, tanto piú si mostra questa oscura legge di interdipendenza.

« Potrei citare casi particolari, con dati ed elementi precisi — se qui non interessasse piuttosto la norma generale. I lettori che hanno buona memoria e l'adatto spirito d'osservazione potranno d'altronde giungere a constatazioni analoghe.

« I suddetti casi sono stati accertati anche da persone assolutamente profane ai nostri studî; persone che per serietà, equilibrio e mancanza di prevenzioni non possono dar motivo a sospetto.

« A quali cause si deve risalire per fenomeni di questo genere? Si deve ricorrere alla "legge degli Enti", al *karma,* a eredità ancestrali? Ci autorizzano essi a ritenere possibi-

le l'esistenza di *catene inconsapevoli* (magiche)? Oppure debbonsi attribuire semplicemente a qualche cosa come quella legge delle *affinità elettive* esplicitamente esposta nell'omonimo, notissimo romanzo di Goethe?

« Forse questi problemi non hanno importanza per gli studi di esoterismo trascendente. Non si deve però negare che essi ne abbiano per coloro che cercano di giungere a comprendere meglio il retroscena di ciò che accade intorno a loro ».

Per mio conto, è fuori di dubbio che fenomeni sul genere di quelli riferiti sono reali, come pure che essi non obbediscano al semplice caso.

« Ermo » stesso offre poi la chiave giusta per molti casi, parlando di « catene inconsapevoli ».

Non è soltanto in virtú di operazioni magiche che due o piú persone possono giungere ad uno stato di rapporto reale, tanto da costituire quasi un sol corpo nei riguardi di alcune reazioni. Ogni volta che fra due o piú persone si stabilisce un legame simpatico il quale giunga davvero nel profondo; ovvero ogni volta che la loro vita si orienta secondo un'unica e distinta tendenza fondamentale, si produce una comunanza di vibrazioni e si stabilisce un rapporto occulto di « forze vitali », automaticamente e senza riguardo alla distanza spaziale ([1]). Le singole persone si trovano allora nella condizione di « vasi comunicanti ». Si tratta di un fatto reale, che si stabilisce una volta presenti le necessarie condizioni.

Debbonsi dunque ammettere catene naturali o elettive, che si comportano come quelle create dalla cosciente arte magica. Cosí si spiegano i fenomeni su cui « Ermo » ha portato l'attenzione. Il pensare insieme la stessa cosa, il presentarsi ad entrambi di uno stesso ricordo, una stessa sensazione o associazione, sono casi non rari. Ma quando l'unità è profonda, si può dire che un « destino » si con-

([1]) Per quest'ultimo punto, si ricordi che il « corpo sottile » in una certa misura non è soggetto alla condizione dello spazio. Sul piano sottile la « distanza » è data unicamente dall'affinità, dalla sintonia, o meno, delle vibrazioni interne, dal loro consonare o dissonare intimamente. [*N. d. U.*]

giunge all'altro. Ciò che, sia in bene, sia in male, si attira una persona del gruppo, tende da sé ad estendersi agli altri che le sono uniti *nella vita* e a realizzarsi in modi che possono essere anche diversi, tanto che di solito sfugge l'intimo nesso.

Ho detto con intenzione « uniti nella vita ». La sede dei rapporti di catena è appunto quel *quid* animato, fra il corporeo e l'incorporeo, chiamato dagli esoteristi « corpo di vita ». Esso ha rapporto col *sangue*. Si comprende, da qui, che la *consanguineità*, il legame naturale stabilito dal sangue, costituisce in sé stesso un vincolo potenziale di catena. Una reazione respinta dal singolo, se è molto forte, forza la via, ridesta il rapporto, che da potenziale si fa attuale — e passa quindi nei consanguinei: a meno che la persona in questione « elettivamente » non abbia stabilito, e sempre conservi, rapporti piú intimi con altri, che allora divengono piú esposti alla reazione, che non i consanguinei.

Nei tempi passati la forza del sangue era molto piú viva di oggi. Oggi la mescolanza delle razze e l'orientamento individualistico l'hanno soverchiata, dissolvendo lo stato di catena naturale che prima spesso era offerto dalle unità familiari e collettive. Nelle antiche tradizioni possiamo rinvenire tre principî, che dimostrano la forza di quella concezione: il principio di *diffusione*, il principio di *concentrazione*, il principio di *sostituzione*.

In forza del primo, una « colpa » (cioè: la causa di una reazione) commessa da un membro della comunità o della famiglia, poteva far ricadere la sua « maledizione » su tutti gli altri: tutti dovevano espiare. Lo stesso si dica per l'« oltraggio » subìto da un membro. Chi poi ammette che esistono casi di eredità fisica e psichica, non dovrebbe trovare troppa difficoltà ad ammettere anche casi di trasmissione ereditaria di elementi vitali e sottili congiunti ad una influenza speciale, come, in una malattia ereditaria, da elementi fisici trasmessi procede una certa predisposizione. Allora la veduta può essere estesa: il principio di diffusione può agire anche nel tempo: la « maledizione » di una « colpa » si può estendere attraverso le generazioni dello

stesso sangue, sinché l'« espiazione » non sia completa — ossia: fino a che la reazione non si sia esaurita a mezzo di determinati avvenimenti. Se invece di « colpa » si tratta di « oltraggio », resta il retaggio della *vendetta,* della riparazione: l'« oltraggio » recato al singolo ha destato una forza della comunità che *deve* scaricarsi, pena il tramutarsi in una sorgente di sciagura, in una alterazione dell'ente collettivo o familiare. Il caso opposto è la diffusione nei singoli membri di una « benedizione » o « influenza benefica » attivata da uno di essi.

Per il principio di *concentrazione,* invece, il « carico » che incombe su di una comunità o catena può esser raccolto e risolto da un singolo membro, che « riscatta » tutti gli altri. Sono gli « espiatori », volontari o designati — ovvero sono i « vendicatori ». Tutti sanno quanto era diffusa questa tradizione nei tempi antichi, specialmente nel riguardo dei sacrifici. Spesso il sacrificio si presentava come il correttivo di una « diffusione »: la « maledizione » caduta sopra una comunità o famiglia per colpa di un singolo, viene rimossa per tutti da un altro singolo individuo, espiatore o redentore. Nel mito ebraico-cristiano, Gesù col suo sacrificio riscatta l'eredità di Adamo, gravante su tutti i discendenti del « primo uomo ».

Il principio di *sostituzione* vuole, infine, che un'« offesa » fatta da, o a, un singolo membro, possa essere riscattata da un altro membro che sostituisce il primo. L'uno può essere sacrificato per l'altro, l'uno risponde per l'altro, o l'uno vendica l'altro. L'effetto è lo stesso, la causa creata si scarica.

Ho ricordato queste tradizioni antiche, che si riferiscono allo stato di catena dato naturalmente dal sangue in altri tempi, perché esse si estendono a varie analoghe unità che, per altre vie, ancor oggi si possono stabilire. *Tutti i termini, come « colpa », « oltraggio », « benedizione », « maledizione », « vendetta », « riscatto », « redenzione », ecc., in questo contesto debbono essere separati da ogni significato morale e compresi positivamente come dinamismi di forze sottili, obbedienti alla legge degli enti e rispondenti ad un determinismo preciso,* che gli Antichi

mostravano di conoscere e che dà un fondamento positivo direi quasi *fisico,* a molte usanze e tradizioni, oggi ritenute, o divenute, barbare o superstiziose.

Voglio fermarmi, per esempio, sulla antica *legge della vendetta.* Non sa nulla di nulla chi non vi vede che la codificazione di un fatto puramente soggettivo che ha per base l'istinto, la passione, l'impulso. Non è cosí: c'è, nei riguardi di ogni gruppo in catena, una giustificazione basata sulla nuda realtà. L'azione dell'offensore ha creato una reazione, perché ha rotto un equilibrio. Finché la reazione non si esaurirà, il fattore di squilibrio si manterrà nella catena: *e attirerà contro di essa esattamente ciò che l'offensore deve subire come effetto creato dalla sua causa.* La vendetta, invece, esaurisce l'alterazione, riconduce allo stato d'equilibrio. — Questa conoscenza vale non solo per le catene, ma anche per i rapporti fra persona e persona, sempre che si sia stabilito un rapporto « nella vita »: se una persona offende un'altra ingiustamente — allora o questa, reagendo, ristabilisce l'unità della sua forza, in cui si è destata una nuova causa; ovvero, se non fa cosí *deve* scontare essa stessa la reazione che, come « vendetta », avrebbe dovuto colpire l'altra secondo una legge inflessibile. Esaminate nel profondo il senso del turbamento e il segreto dello stesso pallore *mortale* che sul viso vi viene se siete offesi *mortalmente,* « nella vita », e potrete voi stessi avere la conferma di quel che vi ho detto.

Ma vi è, oltre alla vendetta, un'altra possibilità: *l'amore.* Qui la dinamica occulta rivela una legge, che getta una luce sconcertante sul significato e sul segreto di certi speciali insegnamenti. L'amore inteso come l'atto di simpatia profonda per cui quasi ci si identifica con un'altra persona, crea un *rapporto,* nel senso obiettivo spiegato piú su. *Crea dunque una via per ogni forza in azione o in reazione.* Ogni reazione non risolta tende a percorrerla.

Chi sa resistere, amando, *può dunque condurre lui stesso dove vuole le reazioni.* Comprendete cosí che cosa può legarsi al precetto: AMA IL TUO NEMICO: è il modo di proiettare su lui stesso la reazione che egli ha determinato.

Comprendete anche perché *ai maghi assoluti è proi-*

bito l'amore — l'amore nel senso puro e vero. *Per amore, essi non debbono amare*. La leggenda in Oriente, specie in Cina, li raffigura chiusi in un terribile isolamento.

Voglio toccare un altro punto, circa i « rapporti » che non sono naturali o « elettivi », ma stabiliti crismaticamente. Oggi, che si è perduto il senso di tante cose, non si sa piú che valore *reale, fisico,* potevano avere consacrazioni, come per es. quella del battesimo o del matrimonio. Infatti questi sacramenti oggi, di massima, non sono che sopravvivenze, semplici forme.

Anticamente, la cosa era diversa: un « sacramento » era un atto di potenza che creava un'« unione nella vita ». L'atto del battesimo o dei riti equivalenti di altre tradizioni agiva magicamente sul « corpo di vita » del consacrato e lo congiungeva « nella vita » al tronco di una tradizione: la forza vitale del consacrato riceveva, da allora, la qualità della comunità e restava legata occultamente ad essa. L'atto del matrimonio suggellava « nella vita » l'unione di due esistenze. L'operazione, per essere efficace, non chiedeva la partecipazione del consacrato, la cui intenzione poteva anche essere assente (come nel battesimo infantile), parziale e persino contraria: ma come il corpo fisico, cosí pure il corpo vitale è suscettibile a patire una violenza, ed erano richieste soltanto le condizioni *oggettive* che danno potenza al rito. Però una volta stabilito il suggello crismatico, ogni infrazione costituiva un'azione diretta contro l'ente collettivo che con la sua potenza l'aveva stabilito: e si imponeva, per la stessa ragione spiegata nel caso dell'« oltraggio », che chi aveva spezzato il sacramento *scontasse*: era necessario, affinché la causa, che si sarebbe determinata dentro la catena, fosse eliminata. — Torna ad apparire una logica oggettiva, supersentimentale, positiva, in tante usanze, istituzioni e legislazioni antiche, poste in discredito o fatte oggetto di aperta riprovazione da parte dei moderni, che non possono piú capirle.

L'ostacolo maggiore sta nella ripugnanza, che ormai si avverte, nel riconoscere, per la vita, delle leggi, che in buona parte possono essere messe in moto sí dal comportamento interno dell'anima, dalla sua decisione, dalla

sua azione, ma che in sé stesse sono rigorose e oggettive come le leggi fisiche, tanto che come queste non lasciano un posto alle esigenze del sentimento, della morale e della giustizia umana.

Si dovrebbe considerare, poi, che l'anima, nell'esistenza terrestre, molto vive di prestiti, cosí non può presumere di sottrarsi a quanto accade a ciò che non dipende da essa e da cui invece, in un certo riguardo, essa dipende. Come puro « io », l'uomo appartiene a sé stesso ed è lui solo la causa del proprio destino. Ma già come mente, poi come vita, poi come corpo, l'uomo cessa di appartenere soltanto a sé stesso, e partecipa del destino di enti collettivi: inoltre la sua stessa azione e disposizione crea nuove e piú speciali comunanze, che complicano con altri fili il nodo. Protestare per il fatto che si possa rispondere per altri, o subire l'azione di altri (anche senza saperlo), significa disconoscere questi destini comuni, propri a tutto ciò che nell'uomo non è il puro « io ». Il fatto ingiusto del « contagio » di reazioni e di comuni casi di vita, oltre che in piccolo, nelle forme su cui « Ermo » ha portato l'attenzione, si ritrova in grande: in cataclismi, in epidemie, in guerre. Non si protesta, di solito, perché non si presenta il sospetto, che questi avvenimenti siano scariche di rimbalzo determinate attraverso la legge degli enti da cause, che vanno a colpire tutta una comunità, senza differenza. Se un uomo compromette la sua vita, egli trascina nella stessa sorte sia le funzioni inferiori, sia quelle piú nobili del suo organismo che, di certo, non hanno altra colpa, se non quella di esser parti del suo corpo: lo stesso dovete pensare per i singoli individui piú o meno degni, rispetto ai destini collettivi, una volta che un vincolo di catena sia stabilito.

In fisica, la legge di azione e reazione si basa sulla legge di conservazione dell'energia, la quale vige per ogni « sistema chiuso ». L'estensione esoterica di questi concetti porta a conoscenze alquanto sconcertanti, ma purtuttavia reali, come queste:

Ciò che uno acquista, un altro, fatalmente, deve perderlo.

Per uno che avanza, uno — o piú — che vanno indie-

tro, in modo che il totale sia sempre una quantità fissa. Per ogni ascesa divina, una precipitazione demoniaca corrispondente.

In tutto questo, non si deve però cessar di tenere presente, che si tratta di rapporti che non si legano a delle intenzioni. Ossia: non è che, per es., chi ascende si debba proporre di abbassare gli altri; che chi acquista, debba prendere. Ciò avviene automaticamente, in virtú di una legge impersonale. E viceversa: quelli che prendono la via verso il basso, non sanno che cosí facendo aprono per altri la possibilità di una verso l'alto. Cosí né per gli uni vi è colpa, né per gli altri vi è merito: nel puro esoterismo questi concetti degli uomini non hanno un posto piú grande di quello loro concesso nella dinamica delle forze della materia.

L'importante, è avere una visione totale, afferrando la *simultaneità,* il moto d'insieme di tutte le vie, che sono ciascuna sé stessa soltanto, eppure s'intrecciano in solidarietà di azioni e reazioni. Posso farvi chiara la cosa con un caso in piccolo: la reazione che io ho provocato, se so resistere, si scarica su altri, provocando nella loro vita un dato avvenimento: *ora, quest'avvenimento, di cui sono la causa, può darsi che entri nella vita dell'altro proprio come ciò che era necessario, per risolvere cause latenti in lui, secondo la* SUA *libera via d'ascesa o di discesa*: le due vie sono indipendenti, eppure l'una ha servito all'altra.

Una simultaneità del genere, uno stesso rapporto solidale delle azioni e dei destini esteso ad una complessità inimmaginabile e ad una coincidenza meravigliosa, *magica,* si deve forse pensarla per il tutto: per la moltitudine delle creature, delle loro vie, delle loro realizzazioni, sempre libere, eppure soddisfacenti al determinismo rigoroso e alla non-umana giustizia della « legge degli enti ».

GLOSSE VARIE

Molte persone fanno spiritosaggini circa coloro che si dedicano alla magia, pretendendo che essi, con la bacchetta

magica delle fiabe, dovrebbero dimostrare, non appena il primo venuto lo desideri, con prodigi visibili, che la magia non è una illusione.

Lasciamo stare che vi potrebbe essere ancora qualcuno in grado di dare una qualche soddisfazione a queste allegre persone. Ma quel che qui importa, è far riflettere su ciò di cui una mente seria dovrebbe convincersi a tale riguardo.

Come già è stato fatto notare da « Ea » (vol. I, cap. IX, p. 286), l'equivoco sorge in gran parte per il concepire tali operazioni sul tipo di quelle automatiche dei meccanismi e dei congegni moderni: si gira l'interruttore e tac! la sala è illuminata — si agita la bacchetta o si pronuncia il *mantra,* e blan! un gruppo di sedie si mette a fare una danza americana, ovvero un « dio » balza fuori ed offre ai presenti un pochino di ambrosia di qualità autentica.

Se invece si cominciassero a paragonare le operazioni magiche coi piú elementari processi dello spirito creativo, l'idea apparirebbe già diversa. Non sappiamo quanti si accorgano per esempio, come lo stesso gittar giú qualche riga o associare un gruppo di pensieri astratti, in certi momenti riesce da sé, in altri, invece, non riesce, o riesce a fatica e male. Ai poeti, poi, nessuno va a chiedere di fare le loro creazioni a comando — e la teoria della « genialità », dell'ispirazione, dell'intuizione creatrice dice — ci sembra — qualche cosa in proposito.

Se dunque non si contesta che un certo stato interiore, non sempre presente, talvolta « capriccioso », condiziona le forme creative semplicemente soggettive — non si capisce perché per l'atto magico, che è una creazione spirituale di ben altra portata, richiedente una miracolosa concomitanza non solo delle facoltà spirituali, ma altresí di fattori corporei, di fattori subcoscienti, di influenze extrasoggettive — oltre all'« entusiasmo » o « fuoco », che unisce il tutto — non si capisce perché cosí stando le cose le pretese, quanto all'atto magico, debbano esser tanto diverse.

Può anche esservi chi giunge a fare a meno di gran parte delle condizioni — per quanto sia un po' raro il caso che gli importi il riconoscimento da parte delle persone spiritose,

di cui sopra. Ma oltre all'assoluto, vi è il relativo, che ha il suo peso e richiede considerazione: onde non dice nulla contro la realtà della magia il fatto che in molti gradi siano necessarie circostanze speciali, ambienti speciali, stati interiori speciali — condizioni, cioè, che uno non può aver sempre a portata di mano; meno che mai chi, pur essendo qualcosa dal punto di vista dell'invisibile, viva nell'atmosfera disgregatrice delle città moderne, che fa sí che ogni sua facoltà superiore subisca una specie di *handicap*.

Un altro soggetto di meditazione. Si capisce *ciò che vuol dire* un « potere », anche in apparenza irrilevante, di carattere *magico*? Si fa presto a dire: « Ma noi non vi chiediamo di gettare in mare una montagna: fate soltanto sollevare magicamente di un palmo questo vaso! ».

Chi dice cosí, forse non ha riflettuto che un potere di tal genere dal puro punto di vista fisico è indubbiamente maggiore di quello che basterebbe, per es., per provocare magicamente una piccola lesione cerebrale, da cui una persona potrebbe restare fulminata. E siccome non vi è ragione che, rispetto ad un potere che è oggettivo, una persona differisca da un'altra, la cosa potrebbe venir prodotta, per es., nel cervello di un dittatore — con tutte le conseguenze che ne seguono e che potrebbero incidere sulle sorti di una intera nazione [1].

È perciò naturale che vi siano delle « condizioni » per il potere di produrre certi fenomeni extranormali, quando non siano quelli involontarî, inconsapevoli o semiconsapevoli, della medianità ed anche del misticismo, e siano invece *magici*: decisamente intenzionali, fatti in chiara coscienza ed in perfetto e *libero* volere dell'Io. Queste condizioni non sono di natura « morale »: non è la « purità » moralistica del mago preventivamente reso altruista, umanitario, devoto all'« evoluzione », incapace di far qualsiasi « cattivo uso » dei « poteri ». Le condizioni vere so-

[1] Come curiosità storica retrospettiva, a suo tempo certi nostri avversari, riferendosi a queste note, diffusero la diceria che noi intendevamo agire con mezzi magici su Mussolini e questi quasi vi credette. Dovemmo mostrare l'origine di tale diceria per evitare complicazioni sgradevoli.

no stabilite invece dall'esistenza di « enti », i quali hanno la loro via e agiscono in date direzioni che si manifestano nelle vicende di questo mondo. È con essi che bisogna fare i conti. Il « potere » dell'uomo, per essere incondizionato, bisogna che si misuri con essi — giacché, tutto essendo insieme connesso, la capacità di produrre una alterazione apparentemente irrilevante nella trama degli eventi può dar loro tutto un altro corso e trascinare ad esiti diversi le piú alte cause. Per questo, esistono ordini di « condizioni », e tanti, quante sono le « consacrazioni », cioè le prove da superare nei rapporti dinamici con gli « enti ».

Cosí colui a cui si potesse richiedere a comando il piú banale fenomeno fisico che tradisca un carattere magico *nel senso assoluto,* fuori di qualsiasi legge e condizione interna od esterna — quello, sarebbe uno, che ha già conquistato la dignità di un « re dei re ».

V

PLOTINO

MASSIME DI SAGGEZZA PAGANA

Sta agli Dèi di venire a me: non a me di andare ad essi (¹).

Questa risposta data da Plotino ad Amelio, che lo invitava ad accostarsi agli Dèi con i riti prescritti, riflette lo spirito della via « solare ». Il sorpassamento dell'atteggiamento religioso; la dignità trascendente dell'uomo in possesso della Sapienza — dello σπουδαῖς, secondo il termine plotiniano; la sua superiorità non solo rispetto al mondo naturale, ma anche rispetto a quello divino, sono affermate.

Si tratta di un orientamento interno fondamentale per la pratica.

Bisogna creare in sé una qualità, per via della quale le potenze sovrasensibili (gli Dèi) siano *costrette* a venire, come femine attratte dal maschio. Questa qualità si riassume in una parola, che vuol dir nulla e vuol dire tutto:

ESSERE.

SII, CONSISTI, rènditi un CENTRO. Mediante « ascesi », mediante « purificazione », mediante ciò che ora Plotino

(¹) PORFIRIO, *Vita di Plotino*, § 10.

stesso espliciterà. Hai sentito parlare di « via secca ». Questo ne è un aspetto. Stàccati da coloro che con incomposto bisogno, anima anelante e confuso sguardo — piú « non esseri » che « esseri » — sono attratti verso i mondi invisibili.

+

Agli Dèi bisogna farsi simili: non già agli uomini da bene. Non l'essere esenti dal peccato, ma l'essere un Dio — è il fine (1).

Queste massime staccano nettamente la via dell'iniziato dalla via degli uomini. La « virtú » degli uomini, in ultima analisi, è cosa indifferente: imagine di una imagine — dice Plotino. La « moralità » non ha a che vedere con l'iniziazione. L'iniziazione è una trasformazione radicale di uno stato di esistenza in un altro stato d'esistenza. Un « Dio » non è un « modello morale »: è un *altro* essere. L'uomo buono non cessa di essere « uomo » per il suo esser « buono ». In qualsiasi tempo e luogo si sia capito che significhi « iniziazione », l'idea è stata sempre la stessa. Cosí nell'ermetismo: « La nostra opera è la conversione e il cangiamento di un essere in un altro essere, di una cosa in un'altra cosa, della debolezza in forza... della corporeità in spiritualità » (2).

+

Anche i cattivi possono prender acqua dai fiumi. Chi dà ignora ciò che dà, ma dà semplicemente (3).

L'uomo come sta rispetto al tutto? Come una parte? No. Come un intero che appartiene a sé stesso.

Meno « uno », sono quanti son meno « essere »: piú, quelli che piú sono.

È sé, ogni essere, appartenendosi; e appartenersi, è concentrarsi. Uno, egli possiede sé stesso, ed ha tutta la gran-

(1) *Enneadi,* I, II, 7; I, II, 6.
(2) N. Flamel, *Il Desiderio desiderato,* § VI (testo del Salmon, vol. II, p. 307).
(3) IV, IV, 42.

dezza, ed ha la bellezza. Ecco: non scorre e non fugge [*piú*] *a sé indefinitamente. Tutto intero è* [*ora*] *adunato nella sua unità* (1).

L'elemento essenziale per la condizione di « essere » è l'*unità*.

UNÌFICATI - SII UNO.

Quel fascio di energie, quel popolo di esseri, di sensazioni, di tendenze che tu sei, piègalo sotto una legge unica, sotto una volontà unica, sotto un pensiero unico.

ORGANÌZZATI.

Piega la tua « anima », usala in ogni senso, portala ad ogni bivio finché sia inerte, incapace di movimento proprio, morta ad ogni irrazionalità di istinto. Come un cavallo perfettamente domato, guidato a destra va a destra, guidato a sinistra va a sinistra, fermato si arresta, incitato si slancia — cosí pure la tua anima sia per te: una cosa che tieni in pugno. Senza vincoli, sarai UNO: essendo uno SEI — e ti *appartieni*. Appartenendoti, la grandezza ti appartiene.

L'antica sapienza classica distinse due regioni simboliche: quella inferiore delle cose che « fuggono », quella superiore delle « cose che sono ». Fluiscono, « fuggono » le cose che sono impotenti a giungere alla realizzazione e al possesso perfetto della loro natura. Le altre, *sono*: hanno trasceso quella vita, che è mista con la morte, e che è uno scorrere e un tendere continui. La loro « immobilità » e la stessa antica designazione astronomica del loro « luogo » sono simboli. Uno stato spirituale viene designato. L'essere *uno*, non piú disperso, lo consegue.

+

Che è il Bene per un tale uomo [per lo σπουδαῖος]? *Egli è a sé stesso il proprio bene. La vita che egli pos-*

(1) II, II, 2; VI, IX, 1; VI, VI, 1.

siede è perfetta. Possiede il bene in quanto non è in cerca d'altro.

Togliere quanto è altro rispetto al proprio essere, è purificarsi.

In rapporto semplice con te; senza ostacolo nella tua unità pura; senza cosa che sia mescolata interiormente a questa purità, essendo te soltanto in pura luce... tu sei divenuto una visione.

Pur essendo qui, sei asceso.
Non hai piú bisogno di guida.
Fissa lo sguardo. Vedrai (1).

Con mirabile concisione, qui è espresso ciò che, in senso trascendente, è da dirsi « bene »: l'assenza di ogni cosa che penetrando in sé, possa portar fuori di sé per un desiderio o impulso. Plotino bada a precisare lo portata spirituale di tale concetto, dicendo che l'uomo superiore può pur « cer- « car altre cose, in quanto sono indispensabili non a lui, ma « a chi gli è vicino: al corpo cui è congiunto, alla vita del « corpo che non è la sua vita. Sapendo ciò che al corpo occor- « re, glielo dà: ma queste cose non incidono per nulla sulla « sua vita ».

Il « male », è il senso di *bisogno* nello spirito: quello di ogni vita che, non sapendo reggersi in sé medesima, si abbatte qua e là, bramando, cercando di completarsi col raggiungimento di una cosa o dell'altra. Finché vi sia questo « bisogno », finché vi sia questa insufficienza interna e radicale, non vi è il Bene. Il quale non è nulla di nominabile: è un'esperienza che soltanto un atto dello spirito sullo spirito può determinare: staccandolo dall'idea di ogni « altro », ricongiungendolo con sé stesso. Sorge allora uno stato di certezza e di pienezza dato il quale non si chiede piú nulla, si trova inutile ogni parlare, ogni speculare, ogni agitarsi, mentre si ignora che cosa piú possa produrre un mutamento nell'intimo animo. Plotino dice giustamente che quell'essere possiede la perpetuità, il quale possiede totalmente la

(1) I, IV, 4; I, II, 4; I, IV, 9.

propria vita: essendo soltano « IO », nulla saprebbe essergli aggiunto né nel passato, né nell'avvenire.

+

Lo stato di essere, è nell'essere presente.
Ogni essere è in atto ed è atto.
Il piacere è l'atto della vita (ἡ ἐνέργεια τῆς ζωῆς),
Le anime anche in questo universo possono essere felici. Se non lo sono — esse stesse accusino; non l'universo. Esse hanno ceduto in questa lotta, ove la ricompensa corona la virtú [1].

Plotino precisa ancora il significato di « essere »: essere, è esser presente, essere in atto. Egli parla di « quella natura intellettuale senza sonno » (ἡ φύσις ἄγρυπνος), espressione rigorosamente tradizionale. Si sa del termine lo « Svegliato », il « Sempre desto », e del simbolismo del « sonno », che peraltro può anche esser piú che un simbolismo, nel riferimento alla continuità di un « esser presenti », che non soffre alterazione nemmeno in quel cambiamento di stato, che abitualmente corrisponde al sonno.

Essere, dunque, è esser desti. L'esperienza di tutto l'esser raccolto in una chiarità intellettuale, nella semplicità di un atto — è l'esperienza dell'« essere ». Abbandonarsi, venir meno — questo è il segreto del non essere. La stanchezza nell'unità interna, che si allenta e si sbanda, l'intima energia che cessa di dominare ogni parte sí che, quasi per sgretolamento, sorge una molteplicità di tendenze, di istinti, di sensazioni irrazionali — questo è il degradarsi dello spirito manifestantesi in nature sempre piú oblique e tramortite, sino a giungere a quella forma-limite di deliquio, che si esprime nella *materia*. È un equivoco — afferma Plotino — dire che la materia è: l'essere della materia è un non-essere. La sua divisibilità indefinita indica appunto la « caduta » dell'unità, che essa rappresenta; la sua inerzia, onde è pesante, resistente e contundente, è quella stessa che è

[1] I, V, 1; 4; I, V, 1; III, II, 5.

propria a chi, venendo meno, non sa piú reggersi e precipita. Che la « verità » propria alla conoscenza fisica sia diversa, non importa. L'essere corporale è il non-essere dello spirituale.

Come stato di culminazione attuale l'« essere » fa tutt'uno col « bene ». Cosí « materia » e « male », a loro volta, si identificano; e non vi è altro « male » fuor che la materia. Qui bisogna abbandonare le vedute correnti. Il « male » degli uomini non ha posto nella realtà e quindi in una visione metafisica, che è sempre una visione secondo realtà. Metafisicamente, non esiste il « buono » e il « cattivo », bensí ciò che è reale e ciò che non lo è — e il grado di « realtà » (intesa nel senso spirituale già spiegato per l'« essere ») misura il grado di « virtú ». Allo sguardo dell'antico uomo classico solo lo stato di « privazione » dell'« essere » era « male »: la stanchezza, l'abbandono, il sonno della forza interna, che al limite determina, come si è detto, la « materia ». Né « male », né « materia » sono dunque principî a sé: sono stati derivati, per « degradazione » e « dissoluzione ». Plotino si esprime esattamente in questi termini: « È per il venir meno al Bene, che la tenebra è vista e nella te-« nebra si vive. E il male per l'anima è questo venir « meno, generator di tenebra. Tale il male primo. La te-« nebra è qualcosa che ne procede. E il principio del male « non sta nella materia, ma prima della materia [nel-« la cessazione di atto che ha dato origine alla mate-« ria] » (1).

Plotino aggiunge: il piacere è l'atto della vita. È la veduta già affermata da un altro grande spirito del mondo antico — da Aristotile, che aveva insegnato essere, ogni attività, in quanto sia perfetta, felice. Tali sono felicità e piacere in forma di *purezza* e di libertà: quelli che scaturiscono dall'atto che si compie, e che compiendosi realizza l'uno, l'« essere », il Bene — non quelli passivi, carpiti a mezzo del tòrbido soddisfarsi delle brame, del bisogno, degli istinti. Di nuovo, siamo con-

(1) I, VII, 5.

dotti al punto di vista non-umano della « realtà ». Della stessa felicità, il grado di « essere » è il segreto e la misura.

Conseguentemente Plotino afferma che anche in questo universo le anime possono esser felici: mettendo con ciò in luce un aspetto importante della concezione pagana dell'esistenza. Se la « virtú », come attualità spirituale dominatrice, implica la potenza, si può concepire cosí poco che il « bene » si scompagni dalla « felicità », quanto che la gloria sia separabile dalla vittoria. Chi da vincolo esterno o da vincolo interno sia vinto, quegli non è « buono »: e che un tale essere sia felice, sarebbe ingiusto. Ma di ciò costui soltanto sé medesimo accusi, non il mondo.

Altrimenti, è ovvio, stanno le cose per chi riduce la « virtú » ad una semplice disposizione morale.

Ben si pronunci, allora, il « il mio regno non è di questo mondo » e si attenda che un Dio doni nell'al di là la felicità come ricompensa ai « giusti » che, privi di potenza, in questa vita hanno tollerato e sopportato con umiltà e rassegnazione l'ingiustizia. La verità guerriera ed eroica dell'antico uomo classico fu diversa. Se il « male » e ogni sua materializzazione in impeti e limiti di forze inferiori e di cose corporali ha radice in uno stato di degradazione del bene — è inconcepibile, è logicamente contraddittorio che esso permanga come principio di infelicità e di servaggio nei riguardi di chi abbia distrutto tale radice, essendo divenuto « buono ». Se il « bene » è, il « male » — la sofferenza, la passione, la schiavitú — *non possono essere*. Siano invece: esse, allora, staranno a dire che la « virtú » è ancora imperfetta; ancora incompleto l'« essere »; ancora « alterate » la « purità » e l'unità.

+

Vi è chi è senz'armi. Ma chi ha armi, combatta — non c'è un Dio che combatta per coloro che non sono in

armi. Legge vuole che la vittoria in guerra sia ai valorosi: non a chi prega.

Che i vili siano dominati dai malvagi — è giusto ([1]).

Nuova riaffermazione dello spirito virile della tradizione pagana. Nuovo contrasto con l'attitudine mistico-religiosa. Nuovo disprezzo per coloro che deprecano l'« ingiustizia » delle cose terrene e invece di incolpare la loro viltà, o rassegnarsi nella loro impotenza, incolpano il Tutto o sperano che una « Provvidenza » si curi di loro.

« Non vi è un Dio che combatta per quelli che non sono in armi ». Questo è il cardine anticristiano di ogni morale guerriera ([2]); e riporta ai concetti dianzi spiegati, circa l'identificarsi — dal punto di vista metafisico — di « realtà », « spiritualità » e « virtú ». Il vile non può essere buono: « buono » implica un'anima d'eroe. E la perfezione dell'eroe, è il trionfo. Chiedere a un Dio la vittoria, sarebbe quanto chiedergli la « virtú »: giacché la vittoria è il corpo in cui si attua la perfezione stessa della « virtú ».

I soldati di Fabio, partendo, non giurarono di vincere o di morire, ma giurarono di combattere e di tornare vincitori. E vincitori tornarono. Lo spirito di Roma riflette questa stessa sapienza.

+

Per la paura, soppressione totale [*L'anima*] *non ha cosa da temere.*

Chi teme alcunché, non ha raggiunto la perfezione della virtú. È un mediocre (ἥμισὺς τις ἔσται) ([3]).

Nell'uomo superiore (τῶ σπουδαιῖς) *le impressioni non si presentano come negli altri. Non raggiungono l'essere*

([1]) III, II, 8.
([2]) A dir il vero, anche il cristianesimo popolare ha conosciuto proverbi, come questo « Chi s'aiuta, Iddio lo aiuta ».
([3]) I, II, 5; I, IV. 15.

[*N. d. U.*]

interiore: siano le altre cose, siano sofferenze e lutti, suoi od altrui. Ciò sarebbe debolezza dell'anima.

Se [*la sofferenza*] *passa la misura — che la passi. La luce che è in lui permarrà, come quella della lampada di un faro nei turbini del vento e nella tempesta.*

Padrone di sé anche in questo stato, deciderà che v'è da fare.

Lo σπουδαῖος *non sarebbe tale, se un dèmone agisse dentro alla sua azione. In lui, è la mente sovrana* (νοῦς) *ad agire* (1).

Plotino ammette che l'uomo superiore possa talvolta avere paure involontarie e irriflesse, ma quasi come movimenti che non fanno parte di lui, e in quanto il suo spirito non sia presente. « Tornando a sé, le scac« cerà... Come un fanciullo che resti domato dalla sola « maestà di chi lo guardi fisso ».

Circa la sofferenza, essa potrà al piú provocare la separazione di una parte di sé non ancora esente da passione: mai il travolgimento del principio superiore. « Deciderà che vi è da fare ». Quando ne sia il caso, potrà anche ritirarsi dal giuoco. Non si dimentichi che secondo Plotino lo σπουδαῖος è a sé stesso il proprio « dèmone » ed egli vive quaggiú come un attore che svolge una parte, da lui liberamente scelta. Contro i Gnostici cristiani egli ribatteva seccamente: « Perché di« sprezzate questo mondo, in cui siete venuti di vo« stra volontà? Esso vi permette di andarvene, se non « vi ci trovate bene ».

Come νοῦς nell'uomo, si può definire appunto il principio « essere » fatto di pura intellettualità, è la « mente olimpica », rispetto alla quale il principio « anima » (ψυχή) rappresenta già qualcosa di periferico: di massima, è una profondità che resta celata e latente. Ma allora, piú che l'« io », è un « dèmone » ad agire in ogni azione. Plotino dice appunto che tutto quello che accade senza deliberazione, ad un dio unisce un dèmone. Vediamo come ora egli indica l'opposta condizione.

(1) I, IV, 8; III, III, 6.
(2) VI, VII, 2; III, I, 4; III, I, 9.

+

Là, il perché dell'essere... non esiste come perché, ma come essere. Meglio: le due cose, sono una.

Che ciascuno sia sé stesso.

Che i nostri pensieri e le nostre azioni siano nostre. Che le azioni di ciascun essere, gli appartengano. Siano esse buone — siano esse cattive.

Quando l'anima ha la ragione pura ed impassibile per guida, in pieno dominio di sé, dove vuole dirige il suo slancio. Allora soltanto l'atto può dirsi nostro, non da altro: dall'interno dell'anima come una purità, come un principio puro dominatore e sovrano... non dall'azione deviata dall'ignoranza e spezzata dal desiderio... Ché, allora, passione, e non atto, sarebbe in noi (1).

+

Le sensazioni sono le visioni dell'anima addormentata.

Tutto ciò che dell'anima è nel corpo, dorme. Uscir dal corpo, è il risveglio vero. Cambiare esistenza con un corpo, è passare da un sonno ad un altro sonno, da un letto ad un altro letto.

Destarsi veramente, è abbandonare il mondo dei corpi (1).

Come la materialità è lo stato di deliquio dello spirito, cosí realtà di sonno è ogni realtà che ci appare attraverso i sensi materiali. Non si interpreti però grossolanamente l'uscir dal corpo e l'abbandonare il mondo dei corpi: si tratta essenzialmente di un cambiamento interiore, dell'integrarsi della « natura intellettuale priva di sonno ». E questa è la vera realizzazione iniziatica e metafisica.

Assai efficacemente, Plotino assimila il cangiar di corpo al passar da un letto ad un altro. Quand'anche

(1) III, VI, 6.

avesse una consistenza, la dottrina della rincarnazione non potrebbe esser meglio stigmatizzata come da parte di questo iniziato pagano. Una forma equivale all'altra nel « ciclo delle nascite » rispetto al centro, che è egualmente distante da ogni punto della circonferenza. La realizzazione metafisica è una *frattura* nella serie degli stati condizionati: uno spalancamento sulla trascendenza. Non la si raggiunge seguendo come che sia la scìa delle nature che « fuggono », quelle che inseguono un termine, che esse hanno fuor di sé stesse: nel mondo dei corpi e del divenire.

+

Quanto deve esserci dinanzi come uno spettacolo, fuori lo si cerchi. Ma ora, devi guardare verso di te; farti uno con ciò che hai da contemplare; sapere che ciò che hai da contemplare sei tu stesso.

E che è tuo. Come chi fosse invaso dal dio Febo o da una Musa. Vedrebbe in sé brillare la chiarità divina, se avesse in pari tempo potenza di contemplare in sé questa luce divina [1].

LEO

RITMI UMANI E RITMI COSMICI

Vi è una corrispondenza tra l'essere umano ed il mondo dei fenomeni naturali benché nella coscienza attuale dell'uomo il senso di essa sia perduto o per lo meno venga sentito solo in modo superficiale. Allo stato di veglia la coscienza umana vive in un mondo tutto suo in cui le percezioni sensorie si ordinano secondo le sue conoscenze, le sue aspirazioni e la sua attività; quindi tutti gli influssi piú sottili che continuamente giungono ad essa si deformano o si trasformano perché vengono

(1) V, VIII, 10.

automaticamente riferiti alle esperienze comuni della vita quotidiana.

Ma quando si riesce a realizzare uno stato di silenzio interiore e grazie alla pratica metodica della concentrazione si arriva a fissare quanto si presenta a noi, attraverso le correnti delle forze piú sottili che vengono per lo piú ignorate, accanto alle percezioni ordinarie del mondo esterno — allora si diviene coscienti di un ritmo cosmico che si manifesta attorno a noi nel tempo e a cui corrisponde nel piú intimo di noi stessi un ritmo umano. Uno degli stadi dello sviluppo umano consiste appunto nel giungere a perdere il senso dello spazio mentre permane il senso del tempo; stadio, che corrisponde all'esperienza di quella parte del corpo sottile che trovasi in diretto contatto coll'essere fisico dell'uomo.

Vi è dunque un senso sottile del tempo che corrisponde agli eventi cosmici, all'alternarsi dei fenomeni cosmici; il giorno la notte, la settimana, il mese lunare, l'anno, le stagioni sono allora sentite e vissute internamente in intime corrispondenze. Il conoscerle e sentirle ci mette in armonia con l'attivià del corpo sottile e ci prepara a vivere in esso coscientemente.

Vediamo per es. quello che avviene durante le 24 ore della giornata — prima e dopo il levarsi e il tramontare del sole. Dal levarsi del sole, l'insieme umano nelle sue parti — essere fisico, forma sottile e principio dell'io — tende ad una unione sempre piú stretta, che raggiunge il suo massimo a mezzodì. Qui è altresí il vertice della coscienza di veglia o coscienza esterna e gli elementi sottili si trovano completamente immersi e fissati nell'organismo fisico. L'osservazione sensoriale è piú intensa, ciò che è materia ci è piú consentaneo, piú affine.

Invece all'abbassarsi del sole gli elementi suddetti si trovano in una unione piú labile, cui corrisponde una maggiore attività fantastica e speculativa, una maggiore ricettività per gli stati psichici di altri esseri; la memoria diviene forse piú povera di fatti, ma piú ricca di associazioni delicate e di sfumature intime. Tutto ciò aumenta fino alla sera, finché il distacco sempre piú si accentua

e, al limite, si passa nello stato di sonno: le forze fisiche del sole cessando di agire, subentrano quelle spirituali, che tendono ad attrarre nel loro regno la parte sottile dell'uomo.

Il distacco diviene dunque completo nel sonno; ed allora l'uomo nel senso integrale della parola diviene un essere cosmico: la sua parte fisica giace sul letto, ma la sua essenza spirituale è libera da essa e riprende contatto con l'essenza spirituale cosmica. L'iniziato, lo « Svegliato », può portarne con sé il ricordo nella vita di veglia; gli altri, se ritrovano il corpo fisico in stato di quiete, possono riportarne un senso vago di armonia e di ristoro. Ad ogni modo, il saper che cosa avviene nella notte può aiutare il ricordo di quest'ordine di esperienze e diminuire il senso quasi mortale di interruzione datoci dal sonno notturno.

Al risvegliarsi il grado di fissità degli elementi dell'essere umano non è ancora cosí forte come con l'inoltrarsi della giornata ed una attività in senso spirituale può arricchirsi di un contenuto che non è quello della coscienza ordinaria. Intuizioni di un grado superiore sono possibili nelle prime ore del mattino piú che nel resto del giorno.

Naturalmente, l'uomo ha perduto la sensibilità interna, e la sua maggior attività si esplica invece quando il suo essere è completamente materializzato — cioè a sole alto. Per caratterizzare brevemente le condizioni di attività dell'uomo, si potrebbe in modo schematico dire, che egli è « mistico » nelle prime ore del mattino, « intellettuale » nel giorno, « fantastico » alla sera, « cosmico » nella notte.

Il senso delle stagioni è pure andato perduto nell'uomo: ma egli dovrebbe riacquistarlo coscientemente e volontariamente. L'anno, come il giorno, ha un suo ritmo e sentirlo significa divenire piú completi, piú ricchi, piú sicuri. Vedremo ora come si svolge il ritmo dell'anno e come l'uomo può comportarsi di fronte ad esso, armonizzandosi con esso.

Bisogna premettere che l'espressione cosí diffusa nell'ermetismo e nell'esoterismo: « *L'uomo è un microcosmo* », va presa alla lettera. L'essere umano è un prodotto del cosmo e dovunque la coscienza individuale non giunge, là forze cosmiche sono sempre attive e dominatrici. Non è qui il luogo di entrare in dettagli — diremo però che prima della nascita le forze dei pianeti e delle stelle convergono nella formazione degli elementi sottili che daranno luogo alla forma dell'essere fisico del nascituro.

Sono queste forze che dal plasma traggono gli organi e ne coordinano le relazioni. Sicché gli organi del corpo costituiscono una correzione di forze e di entità, un vero sistema: cosí come si ha al di fuori un sistema planetario con i suoi cicli e le sue leggi. Però nell'uomo la presenza della coscienza produce una perturbazione delle leggi e delle correlazioni, che richiede una serie di adattamenti; quando questi non sono possibili, sorge la malattia. La coscienza sensibile stessa *brucia* e consuma il corpo, e lo conduce alla morte.

È possibile però all'uomo di trovare l'equilibrio interiore in rapporto col cosmo. Lo sviluppo spirituale può far dell'uomo un essere cosmico cosciente. Il fatto stesso di queste relazioni micro-macrocosmiche fa sí che l'uomo discendendo nel proprio interno può dal suo senso interiore risalire al senso cosmico, e cosí ristabilire i contatti e l'unità. In periodi lontani, prima che la materializzazione umana divenisse completa sino al punto di imprigionare interamente lo spirito, era ancora possibile avere un senso immediato di queste relazioni. Tracce di tale periodo si ritrovano in epoche meno lontane in cui tuttavia si viveva, dirò cosí, piú « astronomicamente ». Non si trattava come ora soltanto di una questione di caldo o di freddo, ma si vivevano differentemente i varî periodi dell'anno, e i punti critici di mutamento e di rinnovamento erano celebrati con riti magico-religiosi.

Se osserviamo il corso dell'anno, vediamo dapprima, alla primavera, come uno svegliarsi della terra: le forze elementari che dormivano in essa sono chiamate fuori

dalle forze solari che s'irradiano sulla terra stessa non solo come luce e calore, ma anche come correnti creatrici occulte: vi è un senso di godimento che si spande in questo incontrarsi — la vegetazione in germogli rigogliosi, la fioritura, dà luogo ad un nuovo espandersi di altre forze occulte. Gli « elementali » della terra si liberano e seguono le loro vie verso l'alto. Si è parlato di dissipazione e di spreco della natura, che dà miriadi di semi e di germi, piú che la terra non ne possa ricevere e fecondare. Ma la vista umana non vede il fiore, il frutto, il seme, che in ordine alla riproduzione della specie fisica, mentre in realtà tale ricchezza è un segno esteriore, quasi un simbolo dell'espandersi e dell'intenso ascendere degli esseri elementali dal grembo tellurico verso gli spazi planetari — quasi ponte fra terra e cosmo per misteriosi scambi di vita.

Col fruttificare estivo, si stabilisce una armonia attiva, un commercio cosmico che si svolge in pienezza di pace. — Poi viene l'autunno: la terra comincia a richiamare nel suo seno gli esseri elementali — l'avvizzire delle foglie, il ripiegarsi degli steli, il rallentarsi della linfa ne sono i segni esteriori. Cosí a poco a poco tutto muore: è l'inverno. Gli elementali dormono nel seno della terra chiusa, soggetti ad essa e alla sua norma mentre nella primavera e nell'estate vivevano nell'affluire verso i pianeti e le altre essenze astrali.

E l'uomo? Questo essere stellare-planetario è un ospite sulla terra, dove scende solo ad assumere il peso del corpo di greve materia onde isolarsi dal cosmo e divenire *sé stesso*. Quando egli rammenterà la sua origine, potrà nella primavera e nell'estate diventare conscio di tutto ciò che vive e si muove intorno a lui. Sapere ciò che avviene intorno a lui, è il primo passo verso la realizzazione. Poi cercherà di concentrarsi e di *sentire*. Di fronte alla vita vegetale che germoglia, che fiorisce e fruttifica, a poco a poco potrà vedere in imagini interiori la rivelazione delle forze occulte, delle essenze elementali liberate dalla terra e potrà espandersi con loro in una profonda armonia. Ciò avverrà specialmente a certe epoche fisse, che

sono i punti critici delle stagioni. Delle feste religiose ricordano l'iniziarsi di esse e ne rinnovano ritualmente il significato: per es. nella tradizione cattolica sono la Pasqua per la primavera; S. Giovanni per l'estate; S. Michele per l'autunno; il Natale per l'inverno.

Autunno ed inverno: quando le forze elementali si ritirano e si addormentano nel seno della terra, che avverrà in noi, poiché cessa la comunicazione che esse stabilivano fra noi e le nostre origini stellari? La contemplazione della natura che avvizzisce e muore, ci porterebbe verso la terra, e noi non potremmo seguirla senza inaridirci. Allora è il momento di ritirarci in noi stessi: il cosmo perduto fuori di noi lo ritroviamo in noi. È il periodo opportuno per aprire l'occhio interiore e ritrovare *in noi* le forze dei pianeti e delle stelle: il nostro microcosmo si animerà, diventerà vivente. Ne sentiremo in noi tutta la realtà, che prima avevamo trovato al di fuori — e nel calore del sangue non tocco dal gelo esterno si affermerà la nostra indipendenza dalla terra, la nostra veglia perenne di fronte al sonno della natura.

Cosí sprofondandosi in sé l'uomo potrà conoscere il mondo, dalla sua forma interiore. Guardando fuori con lo sguardo di *svegliato,* egli riconoscerà sé stesso. La scienza che guarda la natura dall'esterno non trova che cose morte. La via per la conoscenza vera della natura, per la conoscenza spirituale di essa, passa attraverso l'interiorità umana.

EA

SUI LIMITI DELLA « REGOLARITÀ » INIZIATICA

Fra i pochi scrittori che in Occidente, non per erudizione, ma per un sapere effettivo su base iniziatica, han dato un contributo di orientamento e di chiarificazione nel dominio delle scienze esoteriche e della spiritualità tradizionale, René Guénon ha un posto di rilievo. In ge-

nere, consigliamo lo studio delle opere del Guénon a quei nostri lettori che non le conoscessero, perché sono uniche nel loro genere e nel loro valore, mentre esse possono fare da controparte integrativa a molto di ciò che noi stessi abbiamo esposto — almeno, per quel che riguarda l'essenziale. Invece, quanto ad alcuni punti particolari, s'impongono da parte nostra delle riserve, perché spesso l'orientamento del Guénon risente di una linea di pensiero diversa da quella che sta a base delle nostre formulazioni e, inoltre, perché, mentre l'indirizzo del Guénon è essenzialmente teorico, il nostro è invece essenzialmente pratico. Sarà utile, pertanto, considerare brevemente come stanno le cose a tale riguardo, onde chi ci segue possa stabilire il modo con cui egli può utilizzare adeguatamente quanto espone il Guénon, ai fini dell'integrazione anzidetta.

Per quel che riguarda le divergenza in fatto di dottrina, noi qui le accenneremo semplicemente, senza fermarvici. Noi dissentiamo dal Guénon circa i rapporti esistenti fra iniziazione regale e iniziazione sacerdotale, circa il suo schema relativo ai Piccoli e ai Grandi Misteri, infine circa la restrizione del termine « magia » ad un suo significato inferiore e peggiorativo. I tre punti, del resto, sono in una certa misura collegati insieme. Ma ciò che ora vogliamo trattare è il problema, in genere, dell'iniziazione (1).

La veduta del Guénon è, in sintesi, la seguente. L'iniziazione consiste in un superamento della condizione umana e in una realizzazione degli stati superiori dell'essere; cosa impossibile coi soli mezzi dell'individuo (p. 31). Ciò poteva ancora accadere nelle origini, presso ad un tipo umano assai diverso da quello attuale; oggi sarebbe invece necessario un intervento esterno e cioè la trasmissione di una « influenza spirituale » nell'iniziando (47, 57). Questa

(1) Ci riferiamo essenzialmente al libro *Aperçus sur l'initiation* (Paris, 1945), che, per comodità del lettore, citeremo nella traduzione italiana uscita col titolo *Considerazioni sulla via iniziatica* (ed. Bocca, Milano, 1949).

trasmissione si effettua ritualmente col collegarsi ad una organizzazione iniziatica regolare. Tale è la condizione-base, non soddisfacendo la quale, per il Guénon, non vi è iniziazione effettiva, ma solo una vana parodia di essa (la « pseudo-iniziazione ») (46). La « regolarità » di una organizzazione consiste nel suo essere a sua volta collegata, direttamente o tramite altri centri, con un centro supremo ed unico; consiste inoltre nel suo rimandare ad una catena ininterrotta di trasmissione che si continua nel tempo attraverso rappresentanti reali, mentre retrocede fino alla « tradizione primordiale » (92). Affinché la trasmissione delle influenze spirituali che condizionano lo sviluppo iniziatico sia reale basta che i riti richiesti siano eseguiti esattamente da chi sia regolarmente designato a tale funzione; che, poi, questi comprenda o no i riti, creda o no nella loro efficacia, ciò non ha influenza (152). Anche in questi casi la catena non è interrotta ed una organizzazione iniziatica non cessa di esser « regolare » e capace di conferire l'iniziazione: anche quando essa non comprenda che « iniziati virtuali », perché privi di un vero sapere (83). Come è noto, vedute analoghe ha la Chiesa nei riguardi dell'ordinazione sacerdotale e dell'efficacia dei riti regolarmente eseguiti.

Quanto all'iniziando, per ottenere la trasmissione delle « influenze spirituali » si richiede che egli sia a ciò *qualificato*. Una tale qualificazione riguarda sia il piano fisico, nel senso di assenza di certi difetti corporei da considerarsi come segni di corrispondenti disposizioni negative interne, sia una certa preparazione mentale (« speculativa »), sia la presenza di una precisa aspirazione — o, come noi diremmo, vocazione. Piú in genere, uno stato di disarmonia e di squilibrio rende squalificati a ricevere l'iniziazione (149-150, 359). Con la trasmissione delle « influenze spirituali » si diviene un « iniziato virtuale »; si produce un mutamento interno che — come la stessa appartenenza all'organizzazione a cui ci si è collegati — sarà indelebile, sussisterà una volta per tutte; tuttavia l'iniziazione effettiva ha bisogno di un lavoro attivo, « operativo », di attualizzazione (259) che si deve fare da sé e che nessun Maestro può

compiere in sua vece (dato che esistono varî gradi di iniziazione, ciò viene inteso verosimilmente per ogni grado) (49, 274). I rappresentanti di una organizzazione iniziatica possono solo indirizzare, controllare ed appoggiare questo sviluppo e prevenire possibili deviazioni. Il collegamento con stati superiori dell'essere stabilito con la trasmissione delle influenze spirituali non ha sempre bisogno di esser cosciente per esser reale (151).

In particolare, il Guénon distingue nettamente fra misticismo e iniziazione, perché il mistico non è « attivo » nelle sue esperienze, di solito non ha anzi nemmeno i mezzi per interpretarle adeguatamente — ma soprattutto perché egli è un isolato e la condizione-base per l'iniziazione, ossia il collegamento con un « centro » e con una « catena », non è soddisfatta (41-46 sgg.). In secondo luogo, il Guénon nega ogni possibilità di un collegamento — come egli lo chiama — « ideale » con una tradizione, cioè ogni collegamento che non si effettui per la via rituale anzidetta e per contatto con rappresentanti viventi, esistenti, presenti e autorizzati di quella tradizione. Una iniziazione « spontanea », infine, viene parimenti esclusa, perché quasi equivarrebbe ad un nascere senza l'ausilio di chi a ciò fornisca la possibilità, allo svilupparsi di una pianta senza che prima vi sia un seme, il quale a sua volta rimanda ad altre piante nate l'una dall'altra (48).

Questo, in breve, è lo schema guénoniano della « regolarità iniziatica ». Vediamo che si deve pensare in proposito.

Contro lo schema in sé, non vi sarebbe un gran che da obiettare; solo che esso, con riferimento alla situazione esistente di fatto per la grandissima maggioranza di coloro ai quali si indirizzano gli stessi scritti del Guénon, appare come un semplice schema astratto. Si può assentire a questo schema; ma quando, dopo di ciò, si chiedesse come poter venire al fatto per ricevere l'iniziazione, dal Guénon non si riceverebbero troppi lumi, al contrario. Egli, in effetti, dichiara di voler solo chiarire il concetto della vera iniziazione; quanto ad occuparsi del problema pratico, cioè a dire dove ci si debba rivolgere e a dare, insomma, indirizzi concreti, ciò — egli afferma (21) — è cosa che non lo ri-

guarda in alcun modo e che non può menomamente rientrare nei suoi còmpiti.

Cosí, pel singolo, mentre dal Guénon sente parlare tutto il tempo di « organizzazioni iniziatiche » come se ne esistessero a iosa e ad ogni angolo di via, egli, nel punto in cui voglia far sul serio e non aver semplici chiarimenti dottrinali, si trova quasi di fronte ad una via chiusa, qualora lo schema della « regolarità iniziatica » dovesse esser davvero assoluto ed esclusivo.

Noi pensiamo, naturalmente, all'uomo occidentale. In Oriente — dai paesi islamici al Giappone — possono ancora esistere alcuni centri che conservano sufficientemente le caratteristiche indicate dal Guénon. Ma non vi si può fare troppo assegnamento, anche qualora uno si risolvesse a trasportarsi sul luogo pur di ricevere una iniziazione regolare e autentica. Bisognerebbe infatti, a tanto, aver la ventura di entrare in rapporto con centri di una purità, per cosí dire, assolutamente supertradizionale, perché, in caso diverso, si tratta di iniziazioni la giurisdizione delle quali (come lo stesso Guénon lo riconosce) è l'àmbito di una data religione positiva, che non è la nostra. E qui non si tratterebbe di « convertirsi » o meno; è un complesso di fattori fisici e sottili, razziali, atavici, di forme specifiche di culto e di divinità, fino a giungere al fattore rappresentato dalla mentalità e dalla stessa lingua, che entra in linea di conto. Si tratterebbe di *trapiantarsi* in un ambiente psichico e spirituale diverso. Cosa che non è certo per i piú, né si lascia realizzare con un semplice viaggio.

Se invece ci si rivolgesse alla tradizione venuta a predominare in Occidente, non se ne farebbe nulla, perché il cristianesimo è una tradizione mùtila della sua parte superiore, esoterica e iniziatica. All'interno del cristianesimo tradizionale — il che vale quanto dire del cattolicesimo — non vi è una gerarchia iniziatica; qui le prospettive si limitano a sviluppi mistici per iniziativa individuale, su base carismatica. Solo sporadicamente qualche mistico è passato oltre, in via affatto individuale si è elevato fino al piano metafisico. Da qualche sparso accenno dei primi secoli della nostra êra o di quelli che si è creduto di rilevare

nell'esicasmo (Chiesa greco-ortodossa) a cui sono andati a caccia alcuni guénoniani, qui si può e si deve prescindere.

Se dopo aver riconosciuto tutto ciò si cerca ancora, quel che si ode dal Guénon non è molto consolante. Egli riconosce, infatti, che sole ad esistere ai nostri giorni nel mondo occidentale sono delle organizzazioni iniziatiche finite in uno stato di degenerescenza, delle « vestigia incomprese da quelli stessi che le hanno in custodia » (315-21). Non solo: quel che egli aggiunge in fatto di precisazioni è tale da lasciar ancor piú perplessi e da render, d'altra parte, visibili i pericoli che derivano dall'assumere incondizionatamente lo schema astratto della « regolarità iniziatica ».

Qui non possiamo non esprimere il nostro dissenso preciso circa due punti. L'uno è che anche attraverso organizzazioni degradate si potrebbe ottenere qualcosa di simile ad una vera iniziazione. La continuità delle « influenze spirituali », secondo noi, è invece illusoria quando non esistano piú rappresentanti degni e consapevoli in una data catena e la trasmissione sia quasi divenuta meccanica. Esiste di fatto la possibilità che le influenze veramente spirituali in tali casi si « ritirino », per cui ciò che resta e che si trasmette è solo qualcosa di degradato, un semplice « psichismo » aperto perfino a forze oscure, per cui l'aggregazione alla corrispondente organizzazione, per chi aspiri davvero verso l'alto, diviene spesso piú un pericolo che non un aiuto. Il Guénon sembra non pensarla cosí, crede che se la continuità esterioristicamente rituale si è mantenuta si possa sempre ottenere ciò che egli chiama l'« iniziazione virtuale ».

Piú grave è il nostro dissenso quando il Guénon dice che il risultato delle investigazioni da lui fatte in un'epoca già lontana è « la conclusione formale e indubitabile » che, « a parte il caso della sopravvivenza possibile di qualche « gruppo di ermetismo cristiano del Medioevo, fra tutte le « organizzazioni a pretese iniziatiche attualmente esistenti « in Occidente non ve ne sono che due le quali, per quanto « decadute... possono rivendicare un'origine tradizionale au- « tentica e una trasmissione iniziatica reale: il Compagnonag- « gio e la Massoneria. Tutto il resto non è che fantasticheria

« o ciarlatanismo quand'anche non serva a dissimulare qual-« cosa di peggio » (60, cfr. 139). Ora, qui non faremo entrare considerazioni particolari dicendo che segni sufficientemente certi vi sono circa persone che, in Occidente, sono o sono state in possesso di conoscenze iniziatiche effettive senza esser aggregate né al Compagnonaggio, né alla Massoneria. Lasciando dunque da parte ciò, diremo che, quanto al Compagnonaggio, si tratta di una organizzazione iniziatica residua d'origine corporativa di portata assai ristretta e di cui, fuor della Francia, si ignora perfino il nome. Per pronunciarsi nel riguardo, non possediamo dati sufficienti, né crediamo che la cosa valga la pena. Ma, quanto alla Massoneria, le cose stanno diversamente. Il Guénon può aver avuto in vista qualche nucleo superstite dell'antica Massoneria « operativa » privo di rapporto con ciò che la Massoneria moderna concretamente è. Quanto a quest'ultima, essa almeno per quattro quinti non ha assolutamente nulla di iniziatico, è un sistema fantasioso di gradi costruito sulla base di un inorganico sincretismo, tanto da rappresentare un caso tipico di quel che il Guénon chiama pseudo-iniziazione. Di là da questo artificioso edificio, ciò che può trovarsi con carattere « non-umano » nella Massoneria moderna ha, se mai, un carattere piú che sospetto; molte cose rendono legittima la supposizione che, nel riguardo, si tratta proprio di uno dei casi di organizzazioni dalle quali l'elemento veramente spirituale si è ritirato e nelle quali il « psichismo » rimasto ha servito da strumento a forze tenebrose. Chi si attiene al principio di giudicare dai frutti, nel riconoscere la precisa « direzione d'efficacia » della Massoneria nel mondo moderno, la sua costante azione rivoluzionaria, la sua ideologia, la sua lotta contro ogni forma positiva di autorità dall'alto, e via dicendo, non può nutrir dubbi circa la natura di questo fondo occulto della organizzazione in parola, là dove essa non si riduce ad una pura e semplice scimmiottatura dell'iniziazione e della gerarchia iniziatica. Il Guénon non si sente disposto ad aderire ad una interpretazione del genere (259). Ma non è che, per questo, le cose cambino. La responsabilità che egli — che pur non intende « condurre o togliere aderenti ad una

qualche organizzazione » (21) — indirettamente si prende con tali considerazioni, è tutta sua e noi non possiamo condividerla nemmeno in minima parte ([1]).

Cosí, dovendo chiudere il bilancio, il problema pratico nei quadri della pura « regolarità iniziatica » si presenta, per l'uomo occidentale, piuttosto male. Bisogna vedere quali altre vedute, legittime e fondate, possono entrare in linea di conto per porlo in una luce migliore.

Il merito, da riconoscere, della concezione del Guénon è il risalto dato alla difficoltà della realizzazione iniziatica nelle condizioni attuali e il porre un limite di contro a certe vedute circa l'« iniziazione individuale » e l'« autoiniziazione », da alcuni (per es. dallo Steiner) data addirittura come la sola che l'uomo occidentale dovrebbe perseguire. Ma non bisogna cadere dall'un eccesso nell'altro.

È verissimo che, causa il processo di involuzione cui l'umanità ha soggiaciuto, certe possibilità di realizzazione diretta, presenti nelle origini, se non del tutto perdute, sono almeno divenute estremamente rare. Ma non si deve cadere in un equivalente della concezione cristiana, secondo la quale l'uomo, irrimediabilmente tarato dal peccato originale, nulla potrebbe da sé nel campo propriamente sovrannaturale — come equivalente della « grazia » e dei « sacramenti » qui apparendo l'intervento imprescindibile di chi può trasmettere ritualmente le « influenze spirituali », base, pel Guénon, di tutto.

Un'altra considerazione importante da fare è la seguente. Lo stesso Guénon ha messo in luce, in altro libro, che uno degli aspetti dell'accennata involuzione è una *solidificazione,* da intendersi sia come quella onde la realtà oggi si presenta nelle forme rigide di una materialità disanimata, sia — aggiungeremmo noi — come quella che determina una chiusura interna dell'individuo umano. Ora, deve ritenersi che in tali condizioni il potere e quindi

([1]) È anche discutibile che la Massoneria sia « una forma iniziatica puramente occidentale » (61): bisognerebbe ignorare tutta la parte che nel suo rituale e nelle sue « leggende » ha l'elemento ebraico.

l'ausilio proprio alle « influenze sottili » nel campo dei riti non solo iniziatici, ma anche religiosi, sia quanto mai ridotto e, in dati casi, addirittura nullo. In effetti, bisognerebbe domandarsi, alla fine, che natura abbiano queste « influenze spirituali », e se chi, in qualità di « iniziato virtuale », le possiede, con ciò sia protetto di fronte ad ogni specie di errori dottrinali e di deviazioni. In verità, conosciamo fin troppi casi di persone — e non solo di Occidentali — che sono a posto quanto a « regolarità iniziatica » in senso guénoniano (in prima linea massoni), ma che mostrano una tale incomprensione e confusione circa tutto ciò che è veramente esoterico e spirituale, da farle apparire molto al disotto di persone che non abbiano avuto quel dono ma abbiano un giusto intuito e la mente sufficientemente aperta. Anche qui non si può non far entrare in linea di conto il criterio: « Li giudicherò dai frutti » e, dunque, non ci si debbono fare illusioni circa quel che, allo stato attuale, le « influenze » in parola da sole possono dare.

Ciò posto, come considerazione generale e decisiva bisogna tener presente questo: l'uomo venuto a nascere nell'epoca attuale è un uomo che ha accettato ciò che i teosofisti chiamerebbero un *karma* collettivo: è l'uomo associatosi ad una « razza », che « ha voluto fare da sé », sciogliendosi perfino dai vincoli che servivano solo per sorreggerla e guidarla. In che misura quest'uomo che « ha voluto fare da sé » e che è stato lasciato fare sia andato incontro solo alla propria rovina, è noto ad ognuno che sappia intendere il volto della civiltà moderna. Ma il fatto resta: oggi in Occidente ci si trova in un ambiente, da cui le forze spirituali si sono ritirate e nel quale il singolo su di esse non può far troppo assegnamento qualora, per un felice concorso di circostanze, egli non sappia aprirsi, in una certa misura, la via da sé. In ciò non vi è nulla da cambiare.

Trovandosi dunque in una situazione che già di per sé stessa costituisce una anomalia, praticamente anche nel campo dell'iniziazione, piú che le vie regolari, bisogna consi-

derare quelle che esse stesse hanno un carattere di eccezione.

E che ve ne siano, in una certa misura lo stesso Guénon lo ammette. I centri spirituali — egli dice (98) — sia pure con modalità estremamente difficili a definire, possono intervenire di là dalle forme della trasmissione regolare, « sia in favore di individui particolarmente qualificati « ma che si trovino isolati in un ambiente ove l'oscuramen- « to sia arrivato ad un punto tale che non vi sussista quasi « piú nulla di tradizionale e che l'iniziazione non possa es- « servi ottenuta, sia in vista di uno scopo piú generale, ed « anche piú eccezionale, come quello consistente nel rianno- « dare una catena iniziatica rotta accidentalmente ». Esistono dunque possibilità non normali di « contatto » diretto. Ma il Guénon aggiunge: « È essenziale ritenere che, anche se « avviene che un individuo apparentemente isolato perven- « ga ad una iniziazione reale, questa iniziazione non potrà « mai essere spontanea che in apparenza, perché di fatto « implicherà sempre il collegamento, per un mezzo qualsiasi, « ad una catena effettivamente esistente » (*ibid.*). Ora, proprio a tale riguardo bisogna intendersi, e vedere *da che parte venga l'iniziativa* che determina il contatto. Noi diciamo contatto perché l'essenziale non è un collegamento « lungo l'orizzontale », cioè con una data organizzazione continuatasi storicamente, bensí il collegamento « sulla verticale », cioè come partecipazione interiore ai principî e agli stati superindividuali, di cui ogni particolare organizzazione di uomini non è che una manifestazione sensibile epperò, in un certo modo, solo una esteriorizzazione contingente [1]. Cosí nei casi in quistione si può sempre chiedere: È davvero l'intervento di un centro che ha determinato

[1] Del resto, a proposito dei Rosacroce il Guénon parla della collettività di coloro che sono pervenuti ad un determinato stadio, superiore a quello della comune umanità, che hanno conseguito lo stesso grado iniziatico (315). Per cui, di rigore, non si dovrebbe parlare non solo di « società » ma nemmeno di « organizzazioni ». In altra occasione il Guénon ha ricordato che le gerarchie iniziatiche altro non sono che quelle dei gradi dell'essere. Tutto ciò può dunque esser inteso in senso spirituale e metafisico, e non personalizzato e organizzatorio.

l'iniziazione o, al contrario, è l'iniziativa attiva del singolo portatosi avanti sino ad un certo punto che ha provocato quell'intervento?

A tale riguardo si può parlare di una qualificazione che non rientra del tutto in quelle indicate dal Guénon, una qualificazione attiva creata da una speciale disciplina, da una speciale preparazione individuale, che rende atti non solo ad essere « eletti », ma, in certi casi, appunto ad *imporre* l'elezione e l'iniziazione. Il simbolo di Giacobbe che lotta contro l'angelo fino ad imporre che esso lo benedica, come tanti altri, fino a quello di Parsifal (in Wolfram von Eschenbach) che si apre la via al Graal « con le armi alla mano », cosa « fino ad allora mai udita », corrispondono a tale possibilità. Nei libri del Guénon, purtroppo, non si trova nulla circa quel che può essere una disciplina attiva di preparazione, la quale, in certi casi, può condurre perfino senza soluzione di continuità alla stessa illuminazione (1): allo stesso modo che il Guénon nulla indica, come discipline concrete, quanto all'opera di attualizzazione che dell'« iniziato virtuale » fa un iniziato vero e, alla fine, un adepto. Come si è detto, il dominio del Guénon è quello della semplice dottrina, laddove a noi interessa essenzialmente quello della pratica.

Ma anche in quel dominio il Guénon, in altra occasione, ha scritto qualcosa che può creare disorientamento. Egli riferisce un insegnamento islàmico, secondo il quale « chi si presenta ad una certa "porta" senza esservi perve-
« nuto per via normale e legittima vede questa porta chiu-
« dersi dinanzi a lui ed egli è costretto a tornare indietro,
« ma non come un semplice profano — cosa ormai impos-
« sibile — bensí come *sâhar* (stregone o mago in senso in-
« feriore) ». Contro di ciò bisogna avanzare precise riserve, dicendo anzitutto che se chi è giunto a quella « porta » per via non normale ha una intenzione retta e pura, questa intenzione sarà certamente riconosciuta da chi di dovere e la porta si aprirà, secondo il principio: « Bussate e vi

(1) Tale è tipicamente il caso nell'ascesi del buddhismo delle origini. Il buddhismo ha anche un termine tecnico a designare appunto « coloro che si sono svegliati da sé ».

sarà aperto ». E qualora la porta non dovesse aprirsi, ciò — sempre nel caso accennato — vorrà solo dire che l'iniziando è posto dinanzi alla prova di aprirla *lui* usando violenza, secondo il principio che la soglia dei Cieli soffre violenza; perché, in via generale, è esattissimo quel che dice Éliphas Levi, ossia che la conoscenza iniziatica non la si dona, essa la si *prende,* ciò essendo, del resto, l'essenza di quella qualità attiva che, entro certi limiti, lo stesso Guénon riconosce ([1]). Volere o non volere, un certo tratto « prometeico » ben inteso apparterrà sempre al tipo piú alto dell'iniziato.

Il Guénon ha ragione a non prender sul serio l'« iniziazione in astrale » (139) se ha in vista quel che in proposito, divagando, se ne pensa in certi ambienti « occultistici ». Ma anche qui non bisogna mettere nello stesso sacco ciò di cui vedute del genere possono essere solo una distorsione ([2]). A parte il fatto che, *in qualsiasi caso,* l'iniziazione vera si compie in una condizione che non è quella della coscienza desta ordinaria, è possibile elevarsi attivamente a stati, in cui i contatti essenziali per lo sviluppo superindividuale sono propiziati. Nello stesso esoterismo islàmico si parla della possibilità di conseguire lo *shath,* stato interiore speciale che fra l'altro rende eventualmente atti a collegarsi col Khidr, essere enigmatico in cui risiede il principio di una iniziazione diretta, cioè senza l'intermediario di una *tariqa* (organizzazione) e di una *sîlsila* (catena) ([3]). Benché concepita come eccezionale, que-

([1]) È su questa base che, in uno dei suoi aspetti, va inteso il principo della « incomunicabilità ». La vera conoscenza metafisica è sempre un « atto » e ciò che ha qualità di « atto » non può venire da altro; secondo l'espressione greca si può raggiungerlo solo καθ αὐτά.

([2]) Si può anche ricordare la parte rilevantissima che fra le popolazioni selvagge ha l'iniziazione ricevuta in sogno; su ciò cfr. p. es. M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi,* trad. it., Roma 1953.

([3]) Su ciò si cfr. uno scritto di ABDUL HADI (*Études traditionnelles,* agosto 1946, p. 318). Egli parla di due catene, di cui una sola è storica e tale che l'iniziazione è impartita da un maestro (*sheikh*) vivente, autorizzato, possedente la chiave del mistero: è l'*et-talîmurrijâl,* poggiante su uomini, distinta dall'*et-talîmur-rab-*

sta possibilità è ammessa. L'essenziale, qui, è la *nyyah,* cioè l'intenzione giusta, da non intendersi in senso astratto e soggettivo, ma altresí come *direzione magica d'efficacia.*

Veniamo ad ancora un punto. Come si è visto, il Guénon esclude il collegamento « ideale » con una tradizione, perché « ci si può collegare solo con ciò che ha una esistenza *attuale* » (53-54), intendendo dire una catena di cui esistano ancora rappresentanti viventi in una filiazione regolare. Senza di che l'iniziazione sarebbe impossibile e inesistente. Anche qui vi è una curiosa confusione fra l'elemento essenziale e quello contingente e organizzatorio. Che significa, insomma, « esistenza attuale »? Ogni esoterista sa bene che quando un principio metafisico cessa di avere una manifestazione sensibile in dato ambiente o periodo, non è che per questo esso sia meno « attuale » ed esistente su un altro piano (cosa che, del resto, il Guénon piú o meno riconosce — cfr. p. 319). Ora, se per collegamento « ideale » s'intende una semplice aspirazione mentale, si può esser d'accordo col Guénon; altrimenti stanno però le cose nei riguardi delle possibilità di una *evocazione* effettiva e diretta sulla base del principio magico delle corrispondenze analogiche e sintoniche. Insomma, lo stesso Guénon ammette — e fors'anche piú del dovuto — che le « influenze spirituali » hanno anche le loro leggi (224). Ciò non equivale, in fondo, ad ammettere, in via di principio, la possibilità di un'azione determinante su di esse? Il che può esser concepito perfino in sede collettiva, potendosi creare una catena psichica e disporla cosí che serva come un corpo che, in base a « sintonia » e, appunto, a corrispondenza « simpatica », attiri una influenza spirituale nei termini di una « discesa » da un piano, ove le condizioni di tempo e di spazio non hanno un valore assoluto. La cosa può riuscire o non

bâni, nel quale non si tratta di un maestro vivente come uomo, ma di un maestro « assente », sconosciuto o perfino « morto » da molti secoli. A questa seconda via si riconnette la nozione del *Khidr* (*Seyidna El-Khidr*), attraverso cui si può ricevere l'iniziazione per via diretta. Tale veduta ha particolare risalto nell'Ismaelismo. Fra i Rosacroce la figura misteriosa di « Elia l'artista » era in un certo modo l'equivalente del Khidr.

riuscire. Ma non è da escludersi, né da confondersi col semplice, inconsistente « collegamento ideale ».

Infine il Guénon nega che una iniziazione possa realizzarsi in base a quanto è già avvenuto in precedenti esistenze (203). Ora, siccome noi ammettiamo cosí poco quanto il Guénon la teoria reincarnazionistica, se è a questa che ci si riferisce, siamo d'accordo. Ma non è che con ciò resti esclusa quella che si potrebbe chiamare una speciale *eredità trascendentale* in dati individui, tale da conferire ad essi una particolare « dignità » quanto alla possibilità di conseguire per via diretta il risveglio iniziatico. Nel buddhismo ciò viene riconosciuto esplicitamente. L'imagine del Guénon di una pianta o di un essere vivente che non nasce, quando non sia posto un seme (che sarebbe l'« inizio » determinato dall'iniziazione rituale dall'esterno) non è valida che entro certi limiti. Assolutizzandola, si andrebbe a contradire la veduta metafisica fondamentale della non-dualità e, insomma, a riportare uniformisticamente tutti gli esseri ad un minimo comun denominatore. Vi è chi può già portar in sé il « seme » del risveglio.

Con ciò abbiamo indicato gli elementi essenziali da far valere di fronte allo schema unilaterale della « regolarità iniziatica ». Noi in un certo modo squalificheremmo noi stessi se a questo schema non riconoscessimo il dovuto valore. Ma non bisogna esagerare e perdere di vista le condizioni speciali, diciamo pure anomale, in cui si trovano in Occidente anche coloro che hanno la migliore intenzione e qualificazione. Chi non sarebbe lieto se si trovassero organizzazioni iniziatiche come il Guénon le concepisce, anche se non negli aspetti secondo cui esse fanno pensare quasi ad un sistema burocratico di « legalità » formale? Chi non le cercherebbe, chiedendo semplicemente di esser giudicato e « provato »? Ma non è cosí e chi legge il Guénon si trova un po' nella situazione di chi oda dire che cosa bella sia il possedere una certa affascinante ragazza ma, nel punto di chiedere dove essa sia, essendosi eccitato, abbia per risposta il silenzio ovvero un: « Non è affar nostro ». Perché, quanto alle

indicazioni date in via indiretta dal Guénon circa quel che sussisterebbe in Occidente in fatto di organizzazioni iniziatiche regolari, si è già detto quali precise riserve si impongano.

Vi è poi una quistione che, a dir vero, avremmo dovuto porre proprio al principio, dicendo che l'idea stessa dell'iniziazione rituale, quale il Guénon l'espone, ci sembra cosa assai indebolita. Troppo poco è, infatti, una trasmissione di mal individuate « influenze spirituali », della quale ci si può perfino non accorgere, che rende uno un semplice « iniziato virtuale » il quale, in concreto, come dicemmo, è esposto ad ogni errore e ad ogni deviazione proprio come l'ultimo « profano ». Per quel che sappiamo, e per quel che si può desumere da tradizioni precise, comprese quelle dei Misteri antichi, l'iniziazione reale è invece assimilabile ad una specie di operazione chirurgica, avente per controparte una esperienza vissuta particolarmente intensa, lasciante — come è detto in un testo — « una traccia eterna di frattura ».

Incontrare chi sia capace di dare una iniziazione in questi termini, non è cosa facile, né dipendente dalla sola qualificazione (per la ragione già detta, debbonsi porre varie restrizioni, oggi, in Occidente, al principio: « Quando il discepolo è pronto, anche il Maestro è pronto »). Nel caso, si tratta essenzialmente di elementi, per cosí dire, « distaccati » (nel senso militare), che nella vita si possono incontrare e non incontrare. Non ci si deve illudere di trovare una « scuola » vera e propria con tutto quanto occorre per uno sviluppo regolare, con un sistema sufficiente di « sicurezze » e di controlli. Le « scuole » che in Occidente presumono di esser tali, e tanto piú, per quanto piú lo presumono, con « iniziati » che per poco non mettono questa loro qualifica sul loro biglietto da visita o nell'elenco telefonico, sono volgari mistificazioni, e uno dei meriti del Guénon è di aver esercitato, nei riguardi di molte di esse, una giusta critica distruttrice.

Quanto, poi, a coloro che, assunto il *karma* della ci-

viltà in cui hanno voluto nascere, essendo ben certi della loro vocazione, vogliono portarsi avanti da sé cercando di giungere a dei contatti diretti sulla « verticale » — cioè come contatti metafisici, al luogo del collegamento « orizzontale » con organizzazioni apparse nella storia che forniscano loro un sostegno —, costoro imboccano naturalmente una via pericolosa, cosa che qui teniamo a sottolineare esplicitamente: è come l'avventurarsi in un paese selvaggio, senza avere « credenziali » né una carta geografica esatta. Ma, in fondo, se nel mondo profano si considera naturale che una persona ben nata metta in giuoco la propria vita quando lo scopo ne vale la pena, non vi è ragione di pensarla diversamente nei riguardi di chi, date le circostanze, non abbia altra scelta per quanto concerne la conquista dell'iniziazione e rimozione del vincolo umano. *Allah akbar!* — si può dire con gli Arabi, cioè: Dio è grande — mentre fu già di Platone il detto: « Ogni cosa grande è pericolosa ».

VI

TRASMUTAZIONE DELL'UOMO E DEI METALLI

Relazione dell'alchimista indù C. S. Narayâna Swami Aiyar

Oggi come Alchimia non s'intende piú, come negli antichi tempi, la Scienza e l'Arte della trasmutazione dell'uomo e dei metalli a mezzo di *yoga* e come *rasavatha,* cioè fissazione (*killing*) del mercurio; bensí soltanto un metodo per ottenere oro ed argento da metalli vili.

L'antica Alchimia indù è una Scienza dello spirito e della forma spirituale dell'uomo, della materia e di ogni manifestazione sensibile. Tratta dell'aspetto astrale ed elementare dei principî e delle influenze che essi esercitano reciprocamente, specie riguardo all'uomo. È la scienza dell'anima di ogni cosa, che ci insegna come ogni creazione manifestata possa essere trasformata e portata sempre piú in alto in forza e potenza, a mezzo di dissoluzione, adattamento, trasposizione e riadattamento, e quindi rigenerazione, determinata dal cambiamento di polarità, in modo trascendentale. Ci insegna la fisica e la chimica segreta dell'universo e dell'anima, e tratta dei processi di *proiezione* della vita e della rinascita dell'uomo nello spirito divino, fuori dagli elementi materiali del suo corpo fisico, mediante trasformazioni interne. Tratta dunque della essenza delle cose nella luce della

natura e adopera i poteri dello spirito per produrre cambiamenti materiali e realizzazioni materiali partendo dall'etere (*âkâça*) invisibile ([1]). Di questa grande scienza, l'avidità umana ha fatto soltanto una scienza che mira a fabbricare oro ed argento.

Per intendere l'antica Alchimia indù, si debbono conoscere i rapporti fra uomo e materia fisica dell'universo, tra uomo e mondo planetario sia dal punto di vista della materia che da quello dello spirito. Quando la parte materiale di un uomo viene nobilitata dal suo spirito, e viceversa, quando lo spirito si dignifica attraverso la nobilitata materia dell'uomo (ed entrambe le vie sono valevoli), quell'uomo diviene un essere divino (*deva*), partecipe del principio maschile e del principio femminile della divinità. Senza questo allenamento spirituale e questa autoeducazione, l'Alchimia è un semplice trastullo a carattere materialistico inventato dall'Occidente moderno. Né è attraverso il *curriculum* dell'odierna cultura universitaria occidentale che si può divenire un « Filosofo » della scienza della Natura.

Come base dei nostri studî, il discepolo viene istruito sul sorgere dell'universo vivente dal caos primitivo, ove lo spirito è nel duplice modo, di contener sé stesso, e di spazio spirituale infinito (*akhanda-âkâça*). Questo spazio, che è la sostanza della vita, manifesta primieramente la forma *Çiva* e la forma *Çakti* ([2]), e da siffatta differenziazione traggono origine forze di attrazione, adattamento, separazione, riadattamento, e quindi di integrazione e di disintegrazione, che producono le forme dell'energia e della potenza in moto nello spazio e nel tempo attraverso i « grandi atomi » (*paramanu*) non materiali e i « grandi elementi »; i quali procedono l'uno dall'altro per densificazione: dall'Etere l'Aria; dall'Aria il Fuoco; dal Fuoco l'Acqua; dall'Acqua la Terra.

Partendo da questi principî l'antica sapienza indù ha

([1]) Il quale è la stessa cosa della *Quintessenza* degli Alchimisti occidentali e della *Luce Astrale* di Paracelso. [*N. d. U.*]

([2]) Cioè il principio maschile e quello femminile, che sono, rispettivamente, a base di ogni « essere » e di ogni « divenire ».

sviluppato un sistema di scienze naturali e spirituali, che debbono essere studiate prima di poter comprendere i trattati alchemici, ai quali corre subito la massa attratta dalla fabbricazione dell'oro. Difatti l'oro pesante e denso essendo uno dei corpi solidi prodotto dal processo anzidetto che parte dall'*âkâça,* questo processo deve essere conosciuto da chi vuole giungere all'oro. Gli occorre dunque la scienza dello spirito cosmico, della materia psichica e della materia vera e propria; delle forze la cui azione si esercita in seno alla Terra e che producono i regni naturali, fino a culminare nell'uomo e nell'uomo divinizzato. La Natura è la grande Alchimista, e l'uomo ne può riprodurre l'opera effettuando sviluppi, adattamenti, ordinamenti, dissoluzioni, riadattamenti e rigenerazioni, resurrezioni, trasposizioni e trasmutazioni di una cosa nell'altra, gradino per gradino, dal piú basso al piú alto, tenendo sempre presente le forze e gli stati della formazione.

Ciò premesso, veniamo al lato pratico.

+

Le vie sono due: *devayâna-mârga* e *vajrayâna-mârga. Devayâna-mârga* è la via seguita dai *rshi* (dai Veggenti) e dai *mûni* dei tempi antichi; ed ancor oggi essa viene tentata da molti. Per quanto ha riferimento al nostro soggetto, essa usa le pratiche circa il soffio (*prânâyâma*) descritte nei trattati (*çâstra*). La forza vitale (*prâna*) che si manifesta nell'uomo in forma di soffio, viene controllata e fornisce il mezzo per sperimentare la luce interiore che esiste in ogni essere umano.

Il controllo del respiro in principio si pratica tre volte al giorno: a mattina, a mezzogiorno e a sera. Le fasi costitutive sono denominate *recaka, puraka e kumbhaka.* In *recaka* i polmoni vengono purificati da ogni scoria d'aria espellendo energicamente il soffio. In *puraka* viene immessa nuova aria pura. In *kumbhaka* il soffio è trattenuto internamente, a lungo quanto è possibile senza sforzarsi, poi viene espirato lentamente.

Nelle scuole di Yoga il *prânâyâma* viene iniziato al-

l'età di sette anni e continuato per tre volte al giorno, da questa giovane età. Il metodo è detto *Upanayâna,* e si lega ad un rito; la parola comprende anche il senso di « esser condotti » — fino all'*occhio supplementare*. Ossia il Maestro (*guru*), quale persona sperimentata, conduce il discepolo a realizzare il « terzo occhio », l'occhio interno della visione mentale. Allora si ha la liberazione (*mukti*) e la percezione della luce della natura.

Veniamo ora all'applicazione e alla rigenerazione fisica. L'antica scienza indù insegna che il seme paterno depone il principio di vita nel nucleo dell'ovulo materno nella forma di un *potere* avvolto dal *prâna*; potere, che entra immediatamente in azione qualificando l'etere vitale nei principî e negli elementi, cosí che nella sostanza materna si produce l'organizzazione e la forma del nuovo essere, fase per fase, per corrispondente combinazione, dissoluzione e ricombinazione. L'azione di questo potere cessa quando il bimbo viene alla luce: esso diviene allora una forza dormente che ha residenza nel *mûlâdhâra* (un punto, che sta alla base della spina dorsale) e che non agisce piú nei centri vitali e già formati del corpo.

Gli *yogî* risvegliano questo potere usando il fuoco acceso dal *prâna* per mezzo del controllo del soffio (*prânâyâma*). I nostri trattati insegnano che il soffio percorre alternativamente due direzioni, costituendo due correnti (*nâdî*). L'una parte dalla narice sinistra ed è la *idâ-nâdî*. chiamata anche *chandra* (Luna); l'altra parte dalla narice destra, ed è la *pingalâ-nâdî,* chiamata anche *sûrya* (Sole). L'atto purificatorio del *recaka* si fa con la narice destra. Il *puraka* con la *idâ-nâdî* di sinistra; e il *kumbhaka* arresta entrambe le direzioni, mentre la mente si concentra in un punto fra le sopracciglia.

Una volta padroneggiata la pratica, la concentrazione vien trasportata da questo punto al *mûlâdhâra* e fissata là, sempre mentre il soffio è sospeso [1]. Posizioni rituali del corpo (*âsana*) integrano questa azione fisico-psichica

[1] La concentrazione preliminare fra le sopracciglia, come lo indica il nome del centro sottile che vi si riferisce (*âjñâ-cakra*), por-

e conducono al risveglio del potere basale inerte e dormente; il quale avviene come per un'azione chimica di ossidazione e di superossidazione prodotta dalla corrente solare sul *mûlâdhâra,* che invece è dormente quando la corrente lunare predomina.

Cosí la mente attiva e la volontà attiva prendon contatto col potere che ha prodotto l'organizzazione del corpo ed insieme ad esso percorrono di nuovo tutte le fasi di questa organizzazione ([1]). Ciò si effettua nel corpo salendo dalla base lungo *nâladhanda,* cioè lungo la direzione della colonna vertebrale, dal basso sino alla sommità del capo, attraversando le sedi degli elementi, giungendo alla materia cerebrale che è l'ultima trasformazione dell'etere vitale e della sostanza imponderabile, o *liquor vitae.*

L'addestramento alla pratica si raggiunge, di solito, dopo tre anni. Continuando per ancora due cicli di sei anni ciascuno, seguendo tutte le norme prescritte, il *brahmacâri* giunge ad essere realmente uno *yogî.* Quando gli esercizî sono stati iniziati all'età di sette anni, l'azione si esercita via via sui processi naturali organici e sulle forze che si manifestano nella fanciullezza (dai 7 ai 14 anni) e nell'adolescenza (dai 14 ai 21). Si producono delle trasformazioni fisiologiche; dai succhi vitali, dal chilo e dal chimo, dalle glandole mesenteriche del basso addome, si elabora un fluido animale tutto particolare, chiamato il *seme,* che sale lungo la direzione della colonna vertebrale, come il mercurio nella colonna barometrica, formando la corrente *sushumna*; la quale raggiunge i centri della regione cerebrale, all'età di ventun anni, o prima, a seconda della natura degli elementi vitali ereditati dai genitori.

ta alla realizzazione del potere mentale di comando e di « proiezione », il quale stabilisce il polo maschile e positivo, in rapporto al potere femminile da svegliare alla base. Su tutto questo *yoga,* vedi J. EVOLA: *Lo Yoga della Potenza,* 3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma 1967. [*N. d. U.*]

[1]) Avviene cosí una ri-generazione, accompagnata e sostenuta dunque dalla mente attiva e dalla volontà: si potrebbe chiamarla una « rinascita nella mente e nel potere ». [*N. d. U.*]

Il primo sintomo del risveglio del potere basale è una abbondante transpirazione. Persistendo nella pratica e concentrando la mente sul *prâna,* possono verificarsi disturbi fisici ed anche psichici come uno scuotimento e un tremito nell'intera forma umana. Persistendo ancora si sente nel cervello un tremendo scoppio di tuono: e se lo *yogî* si spaventa dinanzi a questa manifestazione interna del « suono » (*nada*), la sua paura può condurlo all'epilessia, all'astenia, persino alla pazzia — del che, esistono viventi testimonianze. Ma può anche accadere che per la sùbita paura si cada in uno stato di morte apparente, ed allora vi è anche un altro pericolo: di essere scambiato per un morto e di esser cremato o sotterrato. Per questo è imprudente avventurarsi in queste pratiche senza l'assistenza di un maestro sperimentato. Anche il dare al respiro dei ritmi non usuali può causare disturbi polmonari di varia entità.

Questo è il *devayâna-mârga.* Diciamo ora dell'altra via, che è il *vajrayâna-mârga* conosciuto dalla scuola dei Siddha. I Siddha ritengono che con la prima via è molto difficile esser certi del risultato e, inoltre, poter mantenere perfetta coscienza nello stato di dissoluzione (*laya*). Essi constatano inoltre che il corpo umano è soggetto ad ogni sorta di malattie e di disturbi, tantoché è possibile che la morte sopraggiunga prima che si sia raggiunta la liberazione; ed essi non hanno in mira la liberazione che si consegue dopo la morte (*videha-mukti*), ovvero in un'altra nascita, non essendo fra l'altro certo che chi è già morto una volta come uomo, torni ancora ad una forma umana di nascita.

Per questo i Siddha mirano anzitutto a fortificare il corpo e *congiungono insieme corpo ed anima* in un modo di esistenza, che ha relazione con lo stato primitivo etereo dell'*âkâça.* Questo processo è stato chiamato *kâya-siddhi,* ossia « compimento (o perfezione: *siddhi*) del corpo ». Il corpo — *kâya* — diviene un *vajra-kaya,* cioè un corpo dotato di alta resistenza (lett.: adamantino — *vajra* = diamante) e di vitalità indefettibile. La vita è

prolungata, e per tale via il Siddha consegue in pari tempo *bhukti* e *mukti* (1).

I principî di questa Scienza reale e di questa Arte sono esposti nella tradizione Siddhânta sotto il nome di *râsavâda* e di *câmikara-vidyâ,* con un linguaggio che si rende nudo e trasparente solo agli iniziati.

Si tratta di trasformare il proprio *rasa* (mercurio, *liquor vitae*) in una forma eterea superiore — oro fluido e Sole — e poi di mutarlo in materia densa; operazione, che in tamilico viene denominata « uccisione del mercurio » (*killing mercury*).

Il corso consta di due cicli di sei anni ciascuno, durante i quali il *prânâyâma* viene praticato senza cessa. In pari tempo la parte materiale dell'uomo viene fortificata mediante sostanze chimico-metalliche preparate in modo da poter essere assorbite ed assimilate da cellule e tessuti, le quali « fossilizzano » il fisico e lo trasmutano in un corpo mercuriale che resiste agli attacchi dell'età e del tempo. Il sangue chimicamente acquista un'alta densità e viscosità, vi è una mineralizzazione e una densificazione, e in pari tempo il corpo è ridotto agli elementi naturali allo stato etereo, per accomodamento, dissoluzione, riaccomodamento, polarizzazione, combinazione e ricombinazione. L'azione combinata delle trasformazioni psichiche e delle trasformazioni chimico-fisiologiche determina l'amalgamarsi dell'anima e del corpo, fino al prodursi della visione interna concentrica splendente e rifulgente (2) e alla liberazione in vita (*jîvan-mukti*).

(1) *Bhukti* sarebbe il contrario di *mukti*, ossia ciò a cui, nella via dello yoga ascetico della conoscenza, chi mira alla Grande Liberazione dovrebbe rinunciare: tutto ciò che offrono il corpo e il mondo. Nella via dei Siddha e dei Tantra l'una cosa invece non esclude l'altra. [*N. d. U.*]

(2) Si è già avuto occasione di rilevare che nel termine *vajra,* il quale definisce questa vita, ed è anche un attributo del « corpo perfetto », oltre all'idea di « diamante » (durezza, incorruttibilità), è compresa quella di « folgore »; il che riporta alle tradizioni sul corpo radiante o avvolto da un'aura di fuoco, ecc., comuni all'Oriente quanto all'Occidente antico. [*N. d. U.*]

A questo stato la materia è anima e l'anima è materia, l'una e l'altra essendo contessute fin quasi ad una identità. Il corpo composto dai cinque elementi del *siddha* è trasmutato in un corpo etereo (*âkâçamsa*) immortale, che può passare insieme con l'anima allo stato etereo (sottile) e divenire il corpo di un ente intrastellare.

Nella pratica alchimica fisica si comincia con l'osservare una dieta adatta e col liberare il corpo internamente ed esternamente da ogni cattiva secrezione e concrezione, con mezzi medici. Poi si introducono dosi di mirobolano e di pepe, di sale bruciato e di sale alcalizzato.

Dopo il terzo anno il corpo si deve essere reso capace di trattenere questo sale per intero, tanto che sudore ed urina non debbono conservarne traccia. Il sale viene successivamente combinato con borace, clorito di potassio, solfato di ammoniaca, sublimato corrosivo, solfato di mercurio, arsenico giallo, solfo, pirite d'oro e oro. Le combinazioni sono dieci, e dieci le assimilazioni che seguono i passi dell'iniziazione (*dasha-diksha*).

Si vede che non è possibile procedere da soli in questa via, perché si può sapere il modo di ottenere questi composti, ma non quando sia giunto il momento di usarli cosí che essi non rechino danno. Si deve tener presente che si tratta di sostanze che vengono sopportate ed assimilate dal corpo del *siddha* solo quando esso è giunto ad un determinato stadio dello sviluppo; e non dal corpo di un uomo ordinario.

Per dir poi interamente della chimica come scienza sintetica volta all'azione sopra i metalli, occorrerebbe un grosso volume. Io ho composto un'opera su questo soggetto ma finora non ho potuto pubblicarla. Qui mi sono limitato all'aspetto che si riferisce all'uomo e al corpo dell'uomo, per mettere in rilievo che l'alchimia indù si esercita attraverso i poteri dello spirito e i poteri della materia, e che essa vuole congiungere gli uni con gli altri portando il corpo al primordiale stato etereo o mercuriale.

Ed anche a sir John Woodroffe che, per quanto si sia applicato allo studio della letteratura tantrica indù

e a farne conoscere i testi piú di quel che nessun Indù abbia fatto sinora, tuttavia circa gli effetti delle pratiche in questione parla con riservata diffidenza, sottometto come un contributo questo scritto per vostro tramite.

Tiruvellore (Chingleput), settembre 1928

EA

SUL SIMBOLISMO DELL'ANNO

Nel parlare della tradizione iperborea (vol. II, pp. 362 sgg.) si è accennato alla parte che in essa ebbe il simbolismo solare. Vogliamo riprendere questo aspetto speciale dell'argomento, con riferimento al materiale raccolto dal Wirth in un'opera, alla quale parimenti si è fatto cenno (1). Ciò potrà, in una certa misura, servir anche da controparte a quanto, dal lato dell'esperienza interna, è stato detto da « Leo » nel precedente capitolo circa i « ritmi cosmici ».

Fra tali ritmi, uno dei piú importanti è appunto quello corrispondente al ciclo annuale del Sole. Su di esso si basano per es. molte date consacrate dalla magia per operazioni cerimoniali e varî riti tradizionali; date, che non sono arbitrarie e convenzionali, ma sono state stabilite avendo in vista il potere proprio al simbolo e alla « simpatia ».

Il simbolismo, di cui si tratta, il Wirth lo designa come propriamente nordico-atlantico per la seguente ragione. Una volta sopravvenuto il congelamento nell'originaria sede iperborea, dato il carattere particolarmente aspro dell'inverno estendentesi per lunghi mesi, l'esperienza della luce solare e delle sue vicende nell'anno dovette esser vissuta in modo piú vivo e piú dramma-

(1) H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, Jena, 1928. Sarà bene avvertire che qui si farà cenno a ciò che in tale opera vi è di tradizionalmente utilizzabile, con le piú ampie riserve rispetto a molte cose caotiche e discutibilissime in essa contenute, che dal punto di vista scientifico hanno pregiudicato il valore delle sue idee fondamentali.

tico che non in precedenza e come non altrove. Per cui è comprensibile che il simbolismo corrispondente abbia avuto risalto proprio in sedi nordico-atlantiche, cioè nelle terre in cui passarono a stabilirsi le varie propaggini del ceppo boreale. Invece nelle regioni del Sud, mancando un contrasto del genere, piú che il *principio* della luce ebbero risalto i suoi effetti in termini di rigogliosa fertilità legata alla terra, e tali effetti dovevano presentarsi come materia piú immediata per il simbolismo. Non solo: sole e calore, nei climi piú caldi, specie poi se tropicali, spesso presero i caratteri di forze perfino demoniche in contrasto col carattere puramente spirituale del simbolismo del Sole e della luce che prevale fra le razze di origine boreale.

Nell'uno come nell'altro caso bisogna però prender posizione contro la interpretazione « naturalistica ». I fenomeni naturali nelle origini non furono mai assunti religiosamente come tali, bensí per quel che in essi valeva come rivelazione del sovrannaturale. L'essenza delle religioni delle origini non fu una divinizzazione superstiziosa dei fenomeni naturali, come vuole l'accennata interpretazione di data moderna, ma viceversa: i fenomeni naturali già da per sé valsero — nell'antichità — come sensibilizzazioni e simboli di essenze divine; solo per tal via essi apparvero come davvero reali, per cui l'elemento sensibile, naturalistico, rappresentò non quello primario, bensí quello secondario e non prese rilievo che in casi di degenerescenza del culto.

Ciò vale anche per il Sole e per l'« anno » con tutti gli elementi che vi si connettono nel ciclo nordico-atlantico. Qui dèi e strutture sacre non esprimevano dunque allegoricamente o « poeticamente » aspetti del corso annuale del Sole, ma viceversa: l'intero anno sensibilizzava, in termini di simboli cosmici, una « storia » eterna e incorporea. Se ancor nella Kabbala l'anno è stato considerato come « testimonianza fedele » del « Signore vivente, re dell'eternità » [1] e se nell'India antica esso

[1] *Sepher Jetsirah,* IV.

valse come il corpo del « cavallo sacrificale » [1], la vicenda del Sole nell'anno nel ciclo nordico-atlantico ebbe relazione prevalente con l'idea fondamentale di un morire e di un risorgere.

Il segno del Sole come « vita », « luce delle terre », in varie forme del simbolismo primordiale è anche quello dell'Uomo. E come nel suo corso annuale il Sole scende e riascende, cosí anche l'Uomo ha il suo « anno », muore e risorge. Se è vero che questo significato lo presenta anche il corso diurno del Sole, con tramonto e ritorno all'aurora, si deve tener presente che nelle sedi artiche tutto l'anno acquista quasi le caratteristiche di un unico giorno e di un'unica notte. Il simbolismo che segue il corso del Sole nell'anno, mentre fa corrispondere alle singole fasi della Luce varî aspetti o « momenti » della divinità, collega le prime a segni e serie astrali, la piú nota e recente delle quali è quella zodiacale. A tal punto il Wirth ritiene che segni del genere, mentre in primo luogo avevano un significato sacro, facevano in pari tempo da base per la notazione del tempo non solo, ma erano altresí i segni di un unico alfabeto, a ciascuno dei quali corrispondeva una voce e una radice di linguaggio. Secondo il Wirth, nelle scritture considerate le piú antiche — iscrizioni egizie predinastiche, cinesi arcaiche, sud-arabiche, runiche ecc. — sarebbero da riconoscersi frammenti di simili « serie sacre », suscettibili ad essere adeguatamente integrati. I significati di esseri divini, di costellazioni, di forze sovrasensibili e di parti del tempo ciclicamente concepito si incontrerebbero dunque in segni, che sarebbero stati quelli di una lingua sacra originaria.

Nelle sedi settentrionali, un punto nella vicenda del « dio anno » ebbe una importanza speciale: quello in cui, giunto il Sole nel punto piú basso dell'eclittica, la luce sembra calarsi quasi nell'abisso, mentre ecco che di nuovo essa si rialza e risplende. Tale è il *solstizio d'inverno*. Relativamente a questo punto il simbolismo si complica con

[1] Cfr. *Bṛhadâraṇyaka-upanishad,* I, 1, 1, 8.

un nuovo elemento, che esprime ciò in cui il Sole, l'« Uomo » o la « Luce delle Terre », sembra, per un momento, sprofondarsi: « acqua », « madre », « caverna », « abisso », « tomba », « serpe », « monte », « casa » — « casa della forza », « casa della profondità », « casa della madre » o « della notte », ecc. — sono tanti aspetti dei geroglifici arcaici che vi si riferiscono, costituendo equivalenze le quali possono farne capire varie altre presenti o latenti in simboli, riti, miti e cosmogonie di civiltà piú recenti.

Nelle « acque », nella « madre » o nella « caverna » il « dio anno » scende per trovare nuova forza. Nel suo risorgere, il suo segno si confonde con quello dell'« albero » — l'« albero della vita », l'albero, la cui radice è nell'abisso, quello associato alla « serpe » o al « drago » e via dicendo; mentre non diverso significato ha tutto un gruppo di figure divine in atto di sorgere da acque, pietre, caverne e simili. È interessante notare che in paleoegizio e in sumerico il suo geroglifico come sole che si innalza ha parimenti il senso di « aprirsi della bocca » e di « parola », cosa che potrebbe aver relazione con la idea del Wirth, che esso apriva una « serie sacra » secondo l'aspetto, per il quale questa aveva anche valore di alfabeto e, per estensione, di lingua. È possibile che l'antica statua egizia, che diveniva *sonora* non appena toccata dalla luce del sole nascente, incorporasse nella pietra questo lato del mistero solare.

D'altra parte nell'antica Roma il giorno del solstizio d'inverno, cioè il 25 dicembre, valse proprio come un « natale solare » del « dio invincibile » — *natalis solis invicti* — e si sa che questa festa, con la stessa data, passò per ultimo nel cristianesimo, ove, pertanto, il Natale appare anche come quello della *Parola* (del Logos) divenuta carne, « luce degli uomini ». Analoga sopravvivenza offuscata è lo stesso albero di Natale e l'uso di accendere in esso delle luci appunto nella data solstiziale.

Uno dei simboli iperborei che si associò al simbolismo dell'anno è quello dell'*ascia* (« dio-ascia » « uomo

con ascia », anche « dio spina », ecc.). L'ascia, a tal riguardo, allude al potere che spezza, che divide, e qui ha riferimento appunto al solstizio d'inverno, in quanto esso taglia nei due archi, discendente ed ascendente, il corso del sole e l'anno. La divisione avviene, il « figlio » nasce, sorge il segno dell'« anno nuovo », sorgono la « nuova luce » e il « nuovo sole », la bocca si dischiude, « nasce la parola » (il Logos). Per conto nostro, rileveremo anche l'equivalenza del potere percuotente ed infrangente dell'« ascia » (come pure del « martello » — altro simbolo nordico, con riferimento per es. a Donnar-Thor) con quello della folgore, e il fatto che cosí si stabilisce la relazione, esotericamente ben nota, fra un tale potere, la separazione (cfr. la « separazione » ermetica) e l'*initium* solare come « vita nova » (1).

Geroglificamente, uno dei segni predominanti del sole essendo il cerchio, semplice o con punto centrale ⊙, la divisione dà luogo a ⦶, segno che comprende il « doppio arco » (in relazione a ciò anche la « doppia ascia » o ascia bicuspide) e analoghe dualità. Se poi le due fasi, ascendente e discendente, di ⦶ le si considerano secondo il loro aspetto generico di arco superiore ed arco inferiore, il simbolo anzidetto può trapassare in ᚷ ed anche in ⊖, le due metà valendo allora come « cielo » e « terra ». Peraltro, in sintesi, il segno ⊕ — « circolo con croce » — sembra essere uno dei piú antichi ed augusti nell'ordine di siffatto simbolismo nordico-atlantico (lo si è ritrovato anche in grandi strutture di pietra), mentre la dualità sopra accennata fa da base a varî sviluppi concordanti di segni, che il Wirth ha cercato di rintracciare in grafismi alfabetico-lineari dell'alta preistoria lungo le vie da Nord a Sud e da Occidente ad Oriente percorse dalla razza boreale e da quelle che da essa si differenziarono o derivarono. Riproduciamo qualcuna di queste serie tipiche quali il Wirth le ha ricostruite.

(1) Si può rilevare la sopravvivenza costituita dal fatto che il « martello » si ritrova in massoneria come quello che è di pertinenza del Maestro nei riti di loggia.

LEONE ♌ 16000-14000

CANCRO ♋ 14000-12000

GEMELLI ♊ 12000-10000

TORO ♉ 10000-8000

ARIETE ♈ 8000-6000

IL DOPPIO ED
IL SOLE SORGENTE

Si è detto che dal punto del « dio nelle acque » o « nella caverna » — cioè dal solstizio d'inverno — prendevano inizio l'anno (il « natale solare » era perciò identico al « capodanno », si direbbe in termini moderni) e la sequenza della « serie sacra » simbolico-alfabetica e calendarica. Senonché, a causa della processione degli equinozi, questo punto del corso solare cade di epoca in epoca (ad intervalli di circa duemila anni) sotto una diversa costellazione zodiacale, il cui segno può costituire la chiave di varie redazioni di detta serie, che per tal via possono venire storicamente localizzate con una certa approssimazione.

La piú antica di queste redazioni della « serie sacra » ha per chiave il segno, eminentemente solare, del Leone, ♌: l'epoca, detta anche « del Lupo » o dell'« Orso », che vi corrisponde, cade fra il 16000 e il 14000 a.C. Lo sviluppo del segno fondamentale nella sua geminazione è dato nella prima linea dello schema. Segue l'epoca delle « Due Serpi » sotto la costellazione del Cancro ♋, fra il 14000 e il 12000 a.C.; poi quella della « Renna » o « Elce » (Gemelli ♊, 12000-10000 a.C.); quella del « Toro » ♉ o « Bufalo » (10000-8000 a.C.); quella dell'« Ariete » ♈ (8000-6000 a.C.). Gli allineamenti del disegno indicano lo sviluppo dei segni-base corrispondenti a ciascuna. È sempre dal Wirth che riproduciamo tali segni.

Il quale presume che in un periodo compreso fra « Toro » e « Ariete » deve aver avuto luogo la catastrofe dell'Atlantide. Dopo il ciclo iperboreo, in questa terra si era costituito un centro, che assicurava un certo collegamento fra le varie forme derivate dalla tradizione primordiale, almeno per quel che riguarda l'area atlantico-occidentale. Il fatto è che sembrano mancare sviluppi della « serie sacra » basati sui segni che successivamente corrisposero zodiacalmente al solstizio d'inverno — dal 6000 al 4000 si avrebbe dovuto avere il segno dei « Pesci », dal 4000 al 2000 quello dell'« Acquario ». Si hanno invece raggruppamenti nuovi, aventi una base diversa: a chiave delle serie non sta piú il segno del solstizio d'inverno bensí quello dell'equinozio di primavera. È almeno quel che il Wirth ha creduto di poter riscontrare; cosí per l'epoca fra il 4000 e il 2000 a.C. ritorna il « Toro »; per quella fra il 2000 e l'èra cristiana il segno dell'« Ariete » e infine per quella fra il 1° e il 2000 d.C. quello dei « Pesci ». Come è noto, questi ultimi segni corrispondono a simboli e ad animali simbolici dei culti piú recenti: l'Ariete (Agnello) e i Pesci nel cristianesimo; il Toro in Egitto, in Grecia, in Persia, ecc. Ma non sono nemmeno escluse riviviscenze o sopravvivenze di strati solstiziali piú remoti, per cui il materiale con cui si ha da fare è estremamente complesso e vedute, come quelle del Wirth, presentano un eccessivo schematismo ed hanno bisogno di esser integrate con un ordine piú vasto e severo di ricerche.

Per via del suo speciale interesse dal punto di vista iniziatico, abbiamo riprodotto alcuni sviluppi ideografici del solo « arco ascendente » il quale, come dicemmo, ha i valori convergenti di « cielo », « resurrezione », « destarsi », « Uomo-con-braccia-alzate », « Albero », « Luce che sorge », e cosí via. Tali sviluppi sembrano risalire alle ultime redazioni nordico-atlantiche della « serie sacra ». Si ritrovano nelle tracce preistoriche dell'America centrale, dei Pirenei, dell'Europa settentrionale, del Nord-Ovest dell'Africa, nei linearismi egizi predinastici, creto-minoici, cinesi arcaici, ecc. Essi riportano al gero-

glifico egizio (dinastico) delle due braccia levate, *che è quello del* « ka », *del « doppio »*. Tale segno è dunque come una sintesi del mistero iniziatico, appunto attraverso la convergenza dei significati « cielo », « nascita della luce », « rinascere », « sole che sorge », « doppio ».

Considerando il sole come simbolo celeste, per inquadrare quanto si è detto sul « dio anno » in un simbolismo universale adeguatamente differenziato sarà bene esaminare brevemente varie forme di apparire del principio della luce.

La piú alta e primordiale fra esse tutte è quella puramente *uranica.* Il cielo nel suo carattere di realtà luminosa, sovrana, distante e immutabile sta qui al centro e fa da base ad un ciclo di figure divine corrispondenti. In un riferimento storico, ciò corrisponde al ciclo boreale e si ritrova in quanto di questo ciclo conserva le tracce.

Sùbito dopo viene la fase *solare,* nella forma nordico-atlantica del simbolismo dianzi trattato. Il Sole prende il posto del cielo e passa al primo piano. Però qui spesso si mantengono i valori della fase precedente, ove nel dio solare si consideri essenzialmente il carattere di pura luce, come ne è per es. il caso nel simbolismo, esso stesso d'origine iperborea, di Apollo, il quale personifica appunto il principio della luce immutabile in contrapposto a Helios, che è il sole nel suo aspetto di ente e di luce che hanno nascita e tramonto.

Quando questo principio del morire-rinascere prende il sopravvento, ci si trova già ad una terza fase, cui è propria una caduta di livello spirituale. Qui il principio solare finisce col perdere la sua autonomia; esso diviene il « maschio » cosmico che ha per correlativo la femina, cioè il principio terrestre, la Dea della Terra e della Vita. Si ha il ciclo delle coppie divine e una « lunarizzazione »: perché qui il Sole viene ad esser affetto da quella legge di trasformazione, da quella mutabilità e non-polarità, per cui, nelle altre fasi, fu la luna ad essere usata come simbolo adeguato.

Nell'ultima fase, da considerarsi come completa degenerescenza, non solo si ha la coppia, non solo il prin-

cipio della pura luce celeste che ha assunto forma di Sole è associato alla Terra, alle Acque, alla Madre o alla Donna divina, ma rispetto a questo secondo principio esso entra in un rapporto di subordinazione. È la Madre della Vita che viene ora in primo piano, è il principio isiaco ad incorporare l'idea della immutabilità, della primordialità e della sovranità — in simboli astrali, come nell'antica Babilonia, non la divinità solare ma quella lunare ha la preminenza e il rapporto diadico già affacciatosi nella fase nordico-atlantica si risolve in quello del maschio come figlio e dell'amante che solo per il suo rapporto con la Donna divina o la Madre tellurica partecipa all'immortalità ed ottiene il rinnovamento della sua vita caduca.

Il simbolismo dell'anno qui esposto con riferimento alle ricerche del Wirth ha un luogo intermedio nell'insieme di queste fasi; non appartiene piú allo stadio puramente « polare », uranico ed olimpico, ma precede le forme di involuzione lunare e tellurica. Nel suo aspetto piú alto esso ha un visibile riferimento con il mistero propriamente iniziatico quale mistero di trasformazione.

ABRAXA

LA MAGIA DELLA VITTORIA

Ti è stato detto esistere, anche, *una via dell'azione*. All'uomo di oggi essa è divenuta assai remota: perché se qui si tratta di esperienze realizzatrici non chiuse nel dominio del Mistero, premessa di esse era però un *sacrale* orientamento, una rituale aderenza del « dentro » al « fuori » che da tempo ormai sono andati perduti per la comune coscienza.

Cercherò tuttavia di fissare, qui, in significato di spirito, idee che potranno ancora renderti trasparente un materiale disconosciuto di antiche civiltà, tanto che qualcosa della loro luce da te stesso potrà esser assimilato, quando la tua vita dovesse incontrare le situazioni, di cui

ora si dirà, o una tua speciale vocazione dovesse crearle.

E come punto di partenza prenderò quel che da uno storico delle religioni è stato notato ([1]): « *Il pensiero religioso* « *primitivo confonde in una nozione unica la nozione del* « *doppio o di anima, quella di Furia e di Erinni, quella* « *di Dea della Vittoria e di Dea della Morte... Conce-* « *zione curiosa di una divinità che è ad un tempo una* « *dea delle battaglie e il doppio dell'uomo* » ([2]).

Non fermarti a sorridere su cotesto parlar di « pensiero religioso », e poi « primitivo » — e poi del « confondere » nozioni — e poi di concezioni « curiose » degli Antichi che, certo, non potevano ancor vedere cosí chiaro e netto, come oggidì si vede. Lo sai: sono le loro *fissazioni*.

Tu, invece — *comprendi*.

Ti si cela, in queste associazioni, il segreto della *iniziazione eroica*.

Quella, che nel chiaro mondo classico e romano prese per veicolo gesta e agoni nelle quali i pallidi « spiritualisti » non sanno vedere che « brutalità ».

Or dunque, penetra il *senso* di quelle divinità e di quelle nozioni — cosí:

La potenza vitale che tu non sei, che ti tiene insieme il corpo e lo anima lo muove lo controlla là dove non giunge, o quando si assenta, la coscienza tua; la potenza, che è l'anima tua vera, profonda, ché essa — non te — ti ha voluto quale sei, ti ha formato cosí, prima che tu agissi, sulla forma sua, congiungendoti poi ai modi di conoscenza esterna e di sensazione intima che a *questo* tuo organismo corrispondono — questa potenza, lo sai, è il *doppio*. Non lo conosci: sta *dietro* di te — che non sai *voltarti*. È il dèmone, il *nume* tuo.

([1]) L'ordine di idee qui esposto da « Abraxa » è stato nel frattempo ripreso e sviluppato — con riferimento, anche, allo spirito degli antichi *ludi* — nell'opera: J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (I, §§ 18-19). Riproduciamo egualmente il saggio di « Abraxa » per via di varî dettagli d'indole maggiormente tecnica, in esso contenuti. [*N. d. U.*]

([2]) A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg, 1923, pp. 118, 117.

Vita peritura conduci, fin che sei staccato dal tuo nume — finché tu e lui siete due. Egli è legato alla tua vita come la fiamma al legno che arde. Sta dentro alla sostanza dell'essere tuo come un fuoco che lo illumina (e per una tale luce tu sei) ma che pur lo divora e consuma. In ultimo, quando la compagine greve piú non la sopporta, la fiamma si strappa via, e il corpo crolla. Ad un nuovo legno si attaccherà la fiamma. Una nuova luce comincerà a splendere altrove ([1]).

Ma tu intanto comprendi la prima associazione: *del dèmone, del doppio — con la dea della morte.* Fissa ancor una volta nello spirito il senso di questo potere trascendente della vita, radice della vita, e che corrosivo e mortale le è, nella sua totale attuosità. Torna all'insegnamento che già, ripetutamente, ti esposi; che sta al centro dell'Arte nostra.

Se per simboli fu detto, che tra Terra e Fuoco si interpone perciò Acqua, a che al contatto del secondo la prima non sia distrutta; pure, sia in alterazioni sottili e quotidiane, che la lenta coscienza corporale non afferra; sia anche, talora, in forme piú brusche, sulle quali già volli richiamarti, si producono fuggevoli affioramenti del nume, dèmone o doppio, dentro alle energie dell'anima; che entrano, allora, in uno stato non abituale. Ma questa è cosa che già sai, relativamente ad operazioni miranti ad un non diverso fine ([2]).

([1]) Per questa idea, spesso ripetuta da « Abraxa », si può indicare una corrispondenza taoista. Un testo di Ciuang-tze dice: « Un « fastello esiste come fastello finché è legato e stretto; quando è « sciolto, non è piú fastello. Cosí è dell'uomo: esso è uomo finché « tutte le sue parti, tutti i suoi organi sono collegati e coordinati « insieme: cessata tale unione cessa l'individualità umana ». Inoltre la vita di questa viene paragonata al fuoco di un fastello che si consuma, e che può comunicarsi ad altri fastelli all'esaurirsi del primo: « I fastelli man mano vengono composti e disfatti, come le persone « vivono e muoiono, appariscono e spariscono » (cfr. C. Puini, *Taoismo,* Lanciano, 1922, p. 70). [*N. d. U.*]

([2]) Confronta in ispecie con quel che già dissi (vol. II, cap. X) sull'aspetto *sessualità* di questo potere. Il doppio è il *genius* dei Romani, cui è prossimo il *genus* (cfr. l'espressione *lectus genialis* nel senso di talamo, di letto coniugale).

E sai anche circa le propiziazioni e le attitudini. Sai che il mago sorprende questi contatti; scivola dentro; *fissa*. Stabilisce un rapporto di maschio a femmina. Dalla vita pronunciata, passa alla vita pronunciante. Sbocca in un'altra condizione di esistenza e, in questa, *non c'è piú nessuno dietro a lui.*

Ricordando tutto ciò, applica. Il contatto non si stabilisce (o, pur stabilendosi, tu non potresti avvertirlo, e servirtene) prima che, a mezzo di uno stato anormale della coscienza esteriore, per « esaltazione » non giungi ad approssimarti al livello e alla « rapidità di frequenza » corrispondenti al doppio. I mezzi sono molteplici. Ma già ti si avvicina l'intelligenza per la seconda assimilazione: *il doppio, parte trascendente dell'anima umana, dea della Morte, ha relazione con le Furie, con le Erinni, con le dee delle Battaglie.*

Sulla via dell'*azione,* fu la *danza* ad esser primitivamente usata come metodo frenetico per attrarre e far manifestare nell'anima umana divinità e poteri invisibili: è il tema bacchico, menàdico — l'avviamento ai contatti per vertigine. Alla vita scatenata dal ritmo si innesta un'altra vita, come emergenza della radice abissale di quella: e Furie ed Erinni, nature selvagge che hanno attributi come Zagreo: « Gran-Cacciatore-che-travolge-ogni-cosa », ne furono le drammatizzazioni: forme, dunque, di apparire del dèmone tuo, assumenti la qualità dello stato che lo ha « estratto ».

Il *ludo agonale* è un grado superiore.

Ancor oltre, l'ebbrezza eroica della battaglia.

L'uno e l'altra, là dove vi fu luce, contennero le possibilità di una speciale iniziazione. E come nell'approssimazione frenetica ottenuta con lo stato menadico — nel farsi uno dei due e nel lampeggiar del contatto — la conoscenza del doppio si fenomenizza come sensazione, o perfino immagine, di Furie e di Erinni — ecco che al grado dell'esaltazione guerriera e dell'èmpito eroico questa stessa esperienza prende forma di dee della guerra, di Walkyrie, di Vergini tempestose delle battaglie. E ciò che, infine, corrisponde al compimento magico del-

l'esperienza, al dominio del Maschio sulla Femmina — è l'apparir di *Nike,* della *dea Vittoria.*

Ecco dunque che hai comprese tutte le parti dell'identificazione. La concezione « curiosa » di una divinità, che è ad un tempo una dea delle battaglie e il dèmone dell'uomo, che è il potere della morte, che è una forza « sotterranea » scatenata — ora ti parla (¹).

Fasi di una stessa esperienza sviluppata dall'azione, la Furia — la dea della Morte — la Nike o Vittoria, oggettivano, rispettivamente, lo scatenamento, la sensazione del passaggio critico nel potere trascendente, infine il trionfo su di esso.

Se la vita frenetica bacchica e coribantica scivola fra le subdole vertigini di dissoluzioni senza forma e di evasioni estatiche, al centro del rito guerriero sta invece la durezza virile del *Ferro,* assumente la funzione del principio « Oro » usato nella pura Arte ermetica (²). E tu sai dello stringersi dei ritmi; del tenersi sulla cresta dell'onda; del tener testa all'onda. Questi atti dello spirito, sul piano del quale ora ti parlo, che non è quello delle esperienze contemplative, ti si destano come anime di avvenimenti guerrieri e agonali, di cui la vittoria effettiva può essere crisma e coronamento. Non ti sembri strano allora, che ogni Vittoria acquistasse cosí spesso, anticamente, un carattere sacro; che nell'*Imperator,* nell'eroe, nel duce acclamati sui campi di battaglia si avesse il senso del brusco manifestarsi di una forza di ordine superiore,

(¹) Lo stesso autore citato da « Abraxa » rileva (p. 118) che dalla Furia la Vittoria eredita l'attributo del libro nel quale già il doppio, che negli Etruschi ha il nome di *lasa,* registrava le azioni di colui dietro a cui stava. Si tratta del « corpo di memoria » chiuso appunto nella forma dell'uomo e suscettibile, come si sa, di manifestarsi attraverso una visione senza tempo in alcuni momenti di pericolo mortale. [*N. d. U.*]

(²) Non manca, nel puro ermetismo, l'apprezzamento del Ferro. Braccesco (*Espositione* Venezia, 1551, pp. 58 *a b,* 59 a) intende per es. in *Marte* il « solfo fisso »; dice che « dal Marte depende la perfettione dello Elixir », che la sua proprietà non si ritrova in nessun'altra sostanza « impero che quello nella sua calce supera il fuo« co, et non è superato da quello ma admirabilmente si riposa in « quello, allegrandosi di quello ». « Il corpo del ferro è il piú forte « dei corpi, et la pietra delli indi, et la *volontà* di quelli è piú in « quello che in altro corpo, quello hanno eletto i sapienti ».

che lo glorificava [1]. *Quando, per una coscienza che oggi difficilmente sapresti ritrovare, il visibile e l'invisibile, ciò che è fisico e ciò che è metafisico si conservano in un mutuo parallelismo, una vittoria poteva essere il corpo di un fatto mistico e magico corrispondente che la determinava lungo i cammini ancora dischiusi delle energie che vanno dall'interno all'esterno: la vittoria poteva essere la visibilità di una iniziazione e di una mistica epifania, che nel medesimo atto si era compiuta.*

La Furia e la Morte, materialmente sfidate all'esterno dal guerriero, egli simultaneamente all'interno le incontrava, nello spirito, come poteri pericolosi della natura abissale emergenti da dove coscienza d'uomo non giunge. Trionfandone, si trionfa. Comprendi la vittoria in un significato possibile di immortalamento che si equivale a quello della « morte iniziatica ».

Puoi allora leggere dentro ai simboli della « morte trionfale » e di Vittorie, o analoghe divinità, le quali *conducono* nei « cieli » le anime dei guerrieri: sono simboli di questa iniziazione eroica di cui la Vittoria è la mediatrice, la *Janua coeli* attraverso cui si consegue il passaggio ad un'*altra* vita. Prende il posto di Ermete psicopompo, di Miryam, di Sophia, esprimendoti nel contempo la qualità speciale, che ha la tempra cruda virile e inflessibile del Ferro, infusa dallo spirito guerriero nella realizzazione.

Sopra un particolare voglio ancor dirti, brevemente. Spesso la vittoria di un duce fu considerata nell'antica tradizione romana come una divinità indipendente, la cui vita misteriosa si faceva centro di un culto speciale. E feste, giuochi sacri, riti e sacrificî erano destinati a rinnovarne la presenza [2]. La *Victoria Caesaris* — ne è un esempio.

[1] Uno dei riti guerrieri romani che, come tanti altri, aveva un contenuto simbolico, era l'innalzare il trionfatore al disopra degli scudi. Lo scudo è assimilato da Ennio alla volta celeste — *altisonum coeli cupleum,* ed era sacro nel tempio di Giove Olimpico e del sabino Semo Sanctus. Il rito cosí esprimeva l'innalzarsi del Capo attraverso la Vittoria al disopra del mondo celeste. [*N. d. U.*]

[2] *Op. cit.,* pp. 124, 147, 118.

Se hai compreso, ciò non deve sembrarti assurdo, o superstizioso. Divenendo potere di iniziazione attiva (solare), *ogni vittoria crea un ente,* che dal destino e dall'individualità dell'uomo mortale, da cui si trasse, è ormai disgiunto. Forza che si regge in sé, senza bisogno di materia, essa è virtualmente principio di una influenza efficace e di una « tradizione » — nel senso magico e tecnico, che tu devi ormai aver compreso.

Non « santificante » è tale « influenza » — ma, appunto, *trionfale*. Riti, che agiscano secondo le leggi tradizionali della simpatia, possono attrarla. L'azione sacrificale può darle un corpo momentaneo, in cui si manifesti e si moltiplichi. Il culto istituzionale ne fa una « presenza » latente ed occulta dietro una razza, qualcosa che come « fortuna », energia o ispirazione può aggiungersi alle forze umane della stirpe cui appartiene, ogni qualvolta si produca uno stato atto a creare un contatto. Cosí la celebrazione del Cesare morto a Roma si confondeva con quella della sua vittoria, e nel Cesare si celebrò un « perpetuo vincitore ». Sono aspetti della « tradizione dei guerrieri », che è effettiva, ed ha una sua anima occulta. Conosci anch'essa, pènetrane il rito, tanto piú invisibile, per quanto piú manifesto. Ciò ti darà anche il modo di capire Roma.

Roma non conobbe lo spirito nelle forme mistiche o filosofiche, per le quali essa sempre nutrí una mal celata indifferenza; lo conobbe soprattutto attraverso l'*azione* e lo testimoniò in istituzioni e tradizioni, dove l'azione — sin nei *certamina* dei circhi — diveniva un rito simbolico e un sacrificio; e nella gloria dell'Impero.

ARVO

L'« ORIGINE DELLE SPECIE » SECONDO L'ESOTERISMO

Al lettore non sono mancate occasioni per accorgersi che, fra gli altri, in un punto gli insegnamenti esoterici

hanno un carattere spiccatamente contro-corrente: in ciò che riguarda l'« evoluzione ».

L'« evoluzione » è una specie di fissazione della mente moderna. È un vero « complesso » che a mezzo di quella « logica del sottosuolo », di cui « Iagla » ha parlato (vol. II, cap. II), dirige le menti di molti di coloro che presumono di essersi adusati al metodo « scientifico » e alla ricerca obiettiva. Qui bisognerebbe convincersi di ciò che vale anche per molte altre cose: ossia che certe possibilità di capire, di vedere e di controllare sono l'effetto di un certo cambiamento di attitudine: e non viceversa, come vuole il razionalismo.

Riguardo all'« evoluzione », può ad esempio aver destato sorpresa quel che è stato detto sulla tradizione iperborea. In effetti, l'idea che già nel periodo inter-glaciale e nel paleolitico possa esser esistita una grande civiltà unitaria, alla quale debbano riferirsi i simboli fondamentali, le radici di lingua e i grafismi delle piú antiche culture — una simile idea deve presentarsi come rivoluzionaria rispetto a opinioni moderne, che si ritenevano assodate una volta per tutte su basi positive. E non è solo questione del semplice evoluzionismo nella storia della civiltà: cominciano ad esser toccati anche dominî facenti parte della scienza ove, in una forma o nell'altra, vige tuttora l'ipotesi darwiniana sull'origine della specie e sulla discendenza animale dell'uomo.

Cosí il problema deve essere affrontato in blocco. Accennerò dunque a ciò che, a tale riguardo, dice l'insegnamento esoterico, senza entrare in dettagli che mi porterebbero assai lontano: oltre quanto, con una qualche utilità, può esser discusso in questa sede.

Sia pure senza fermarmici, devo rilevare prima di tutto che nello stesso campo della scienza profana oggi non si tratta piú dell'evoluzionismo, quale Darwin l'aveva enunciato al tempo suo. L'ipotesi darwiniana, da allora, ha subíto numerose critiche, e difficoltà reali, prima non viste, l'hanno costretta a modificarsi.

Dove soprattutto si è mostrata debole, è nel suo tentativo di dedurre la varietà delle specie da un gioco

quasi automatico delle condizioni materiali di ambiente, della selezione naturale, della trasmissione ereditaria delle qualità acquisite. È invece il punto di vista « vitalistico », il quale afferma una precedenza e una eccedenza dell'energia vitale su tutte le condizioni, che è andato acquistando un rillievo sempre maggiore. Il Bergson è fra coloro che sono scesi in campo in terreno strettamente scientifico contro l'evoluzionismo darwiniano, mostrando per quali insufficienze quest'ultimo lasci campo libero all'ipotesi di un evoluzionismo di un carattere non piú biomaterialistico, ma creativistico.

Dagli stessi biologi è stato d'altronde riconosciuto quanto la varietà delle specie resista al tentativo di quella deduzione semplice e lineare le une dalle altre, che Darwin aveva supposto; essi sono stati portati ad ammettere quasi dei « salti » da alcune specie ad altre, tanto che l'ipotesi piú in voga oggi è quella di De Vries, il quale ricorre a « mutazioni » interne imprevedibili ed essenziali per poter appunto spiegare, entro lo schema dell'evoluzionismo, siffatti salti.

Questa, tuttavia, è una ipotesi come un'altra, che interessa soltanto per la difficoltà che essa segnala, e che in gran parte sussiste anche dopo l'introduzione del concetto enigmatico di mutazione. Noto di passata che la difficoltà trova un esatto riscontro in quella in cui si è imbattuta recentissimamente la fisica, quando, con la teoria dei « quanti » (Planck) e il principio d'indeterminazione (Heisenberg), ha dovuto arrestarsi dinanzi a quantità *finite* di « azione », senza poterle spiegare ulteriormente e senza poter individuare un processo continuo che conduca dalle une alle altre.

Peraltro, siccome per quanto modificata e riveduta l'ipotesi evoluzionistica continua a vigere in biologia, bisogna esaminare il fondamento generale di essa. Si sa quale imponente corredo di fatti Darwin e la sua scuola abbiano raccolto nel campo della morfologia, dell'embriologia, della paleontologia e della stessa geologia. Questi fatti, nessuno pensa a negarli. Dove vi è da discutere, e da indicare dell'arbitrario o, almeno, dell'unilaterale, è nell'interpre-

tazione, per cui nel darwinismo questi fatti divengono prove a conforto appunto del concetto evoluzionistico materialista. Senza indugiare oltre, vengo direttamente all'argomento fondamentale.

Quando si fosse pur giunti a constatare una continuità di forme e di anelli, permettenti di passare da una specie ad un'altra, sino all'uomo, con ciò resta semplicemente stabilita una linea, che nessuno ci dice in che senso sia stata percorsa. Onde, a priori, ogni fatto addotto a sostegno dell'evoluzionismo potrebbe essere simultaneamente addotto a sostegno di una tesi opposta: di una tesi *involuzionistica*: né piú, né meno. Tanto vero, che le specie inferiori siano i gradi precedenti di quelle superiori — quanto, che esse siano invece *involuzioni degenerative* di queste ultime. *La presenza delle stazioni intermedie* (quand'anche siano stazioni di *passaggio* — e non d'*incrocio* o anche di *smistamento*: altre possibilità a cui gli evoluzionisti non pensano) *non può dirmi, da sola, in che senso sia avvenuta la marcia.*

Ecco il punto fondamentale. Vediamo ora che cosa vi si può aggiungere.

Cominciamo con i popoli detti selvaggi dal punto di vista della loro mentalità e della loro civiltà. Chi ci dice che essi rappresentino gli stati « primitivi » della presente umanità, e non invece forme involutive e residue di una umanità ancor piú antica? Il fatto che i selvaggi tendano piú a scomparire che ad « evolversi », dovrebbe far riflettere. Inoltre, si deve considerare che una umanità « ancor piú antica » può essere stata *diversa,* tanto da non lasciar tracce là dove forme di civiltà a noi piú vicine si sono affermate e sovrapposte: da lasciarne invece precisamente nelle loro derivazioni degenerescenti, ma pur dello stesso tronco. Gli studî etnologici moderni sui presunti « primitivi » hanno appunto constatato in essi non un grado inferiore della stessa mentalità, bensí un'*altra* mentalità, un'*altra* civiltà. Da esse, per « integrazione », si può risalire a quell'« umanità ancor piú antica ». Moderni esploratori della preistoria, come per es. il Frobenius e il Wirth, hanno seguíto proprio questo metodo.

Passando dall'uomo selvaggio all'antropoide e alla scimmia, e supponendo superabili i salti che, poi, si debbono fare per raggiungere le altre forme animali come secondo gli schermi trasformistici, si può dire la stessa cosa; fino a poter considerare molte specie animali come degenerazioni o degradazioni di forme non-animali ancor piú antiche. Il nostro punto di vista è appunto questo. *L'uomo non deriva dall'animale, ma, se mai, sono varie specie animali che derivano dall'uomo, in un senso, che ora cercherò di spiegare.*

La difficoltà principale che incontra questo punto di vista sta nel fatto che le tracce dell'uomo si arrestano ad un dato periodo geologico: mentre le tracce degli animali preistorici si continuano fino a periodi molto piú antichi. Ma questo stesso fatto è suscettibile di diverse interpretazioni, per chi sappia considerare con una certa ampiezza l'idea delle trasformazioni: *che le tracce minerali dell'uomo siano piú recenti, potrebbe dire soltanto che l'uomo è stato l'ultimo ad entrare in quel processo, sotto un certo aspetto involutivo, per il quale è appunto possibile che sussistano come fossili, e siano quindi ritrovabili, siffatte tracce.*

L'equivoco circa l'uomo « abitante delle caverne » viene dal non riflettere che è naturale che nelle caverne si trovino ancora certe tracce antichissime, le quali a causa di fattori molteplici non hanno potuto conservarsi altrove. L'idea dell'apparizione recente dell'uomo sulla terra si basa sopra una inaccortezza dello stesso tipo. Non chiedo che si ammetta senz'altro la discesa dell'uomo dai cieli: basta superare il concetto non dico materiale, ma soltanto *minerale* della corporalità; basta pensare alla possibilità di un corpo il cui elemento piú fisico (quello, che oggi è il sistema osseo) sia stato composto da una sostanza insuscettibile a conservarsi attraverso il processo di fossilizzazione — per restare indifferenti dinanzi al fatto della mancanza di tracce nei periodi geologici piú remoti, e per poter ammettere la esistenza di ceppi umani primordiali (di cui gli antropoidi sarebbero le prime materializzazioni degenerescenti) coesistenti presso forme ancora piú

spinte del processo involutivo, le quali sarebbero rappresentate dai piú antichi animali della preistoria. Questo concetto non ha in sé nulla di assurdo. Analogicamente, ogni manifestazione ha di necessità un carattere inversivo: ciò che sta piú all'origine, piú all'interno, piú al centro, non può che esser l'ultimo ad apparire nel movimento verso l'esterno [1]. E al centro e all'origine, secondo l'insegnamento esoterico, starebbe appunto l'Uomo.

Quest'Uomo, naturalmente, non coincide con l'uomo di oggi: ma vi corrisponde — nel senso che l'uomo di oggi può considerarsi come la manifestazione piú approssimata e la discendenza piú diretta dell'Uomo primordiale. Come tale, esso rappresenta l'origine, l'asse, mentre le altre specie rappresentano direzioni laterali o divergenti, per non dire dei sottoprodotti.

Con una immagine, già usata da « Ea », posso forse indicare meglio ciò che altrimenti, ad esser compreso, richiederebbe un lungo giro di concetti.

Immaginiamo qualche cosa come un assalto, come una impresa di conquista. Un gruppo di forze, strette in unità, affrontano il pericolo, volgono verso lo scopo. Si impegna la lotta. Sul fronte scoperto gli uni cominciano a cadere, gli altri avanzano. Si incontra la resistenza, comincia la mischia. L'impeto flette. Pochi riescono a mantenere la direzione originaria — come in una scìa, essi lasciano dietro di loro, dispersi, arrestati, sacrificati o abbattuti, la maggior parte di quelli, con i quali erano insieme al principio dell'impresa. Il gruppo dei superstiti tien fermo, avanza ancora: sempre combattendo, giunge ad aprirsi una via, raggiunge infine la posizione che era mèta dell'impresa, la conquista, la mantiene, pianta in essa la propria insegna. Dietro, in tutte le altre direzioni, giacciono i tentativi abortiti, frustrati, arrestati in vie senza uscita, della stessa volontà.

Si intenda ora nella « conquista » il raggiungimento

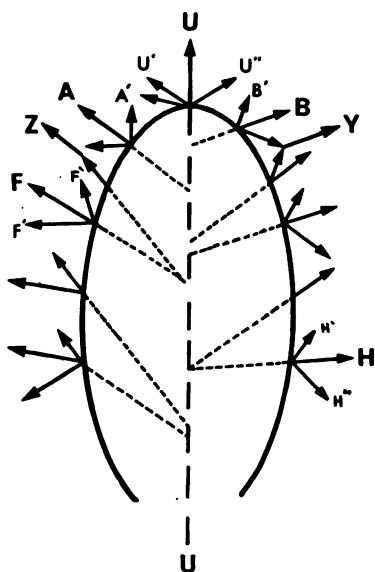
(1) Ciò avviene del resto anche in ogni processo *finalistico*: lo *scopo,* il fine precede come *idea* tutte quelle condizioni che sono neecssarie per attuarlo, e come *realtà* appare per ultimo, dopo di esse.

dello stato fisico di esistenza nelle condizioni oggi a noi note; si intenda che coloro che sono sboccati sono gli uomini e che gli altri, che hanno piegato o che hanno deviato, sono varie specie animali. L'uomo, quale oggi è conosciuto, esprime la forma in cui si conserva e si tiene in piedi nella condizione della materialità il ceppo di una umanità primordiale, nella quale al principio varie specie animali erano comprese, comprese non certo nelle forme che oggi ci appaiono, bensí nei principî di queste, le quali hanno preso origine biologicamente da una specializzazione degenerativa, da un ramificarsi della direzione originaria in direzioni divergenti, esprimenti ciascuna l'esaurirsi di un tentativo, l'arresto di una ondata di assalto, da cui coloro che hanno « sfondato » si sono staccati e che essi hanno lasciato dietro di sé.

È interessante rilevare che idee di questo genere si sono affacciate anche ai margini della cultura moderna, senza un collegamento con l'insegnamento tradizionale. Nelle opere di E. Dacqué trovo, per esempio, una concezione assai affine, e un grafico, che rende molto chiaro il concetto sopra esposto (vedi pag. seguente) (¹).

In U, dove sbocca la direzione centrale, si ha l'uomo che noi conosciamo. In A, B, ecc. possono considerarsi i tentativi piú prossimi, per es. l'uomo diluviale, l'antropoide, l'uomo-scimmia. Piú giú, e piú indietro nei tempi, si hanno gli altri abbozzi, piú elementari e divergenti, i primi ad apparire nella forma di esistenza completamente « densificata » che noi conosciamo, accessibile alla paleontologia e la cui zona si estende all'esterno della linea circolare segnata nella figura. I singoli punti di sbocco su questa linea, dai quali poi parte a sua volta un gruppo di direzioni e di deviazioni secondarie, rappresentano i « tipi » di ciascuna specie; e queste deviazioni secondarie (sono, nella figura, le direzioni U' U", A' A", B' B", F' F" ecc., rispetto alle direzioni U, A, B, F, le quali continuano anche all'esterno la direzione che viene dall'asse) sono le trasformazioni che ciascuna specie ha subìto in una lotta

(¹) E. Dacqué, *Leben als Symbol,* München u. Berlin, 1928, p. 171: cfr. *Urwelt, Sage und Menschheit,* München u. Berlin, 1927.

parziale, a mezzo di adattamento, selezione, ecc.: vale a dire, a mezzo dei fattori, ai quali Darwin voleva ridurre il tutto. Invece, il passaggio da una specie ad un'altra non avviene alla periferia: alla periferia non possono verificarsi che *incroci* (come in Z e Y) erroneamente interpretati

dagli evoluzionisti come « forme di transizione ». Il « passaggio » è invece determinato dallo spiccarsi e dall'affiorare di un nuovo ramo che si diparte dalla direzione centrale (la quale va verso l'uomo) al titolo di un nuovo slancio, al fallire dei precedenti.

Qui si può anche render conto del vero significato di un altro dei fatti, che sembrerebbero comprovare l'evoluzionismo, riassumentesi nell'enunciato della ontogenesi, che ripete la filogenesi. Che l'uomo, nel suo sviluppo dall'embrione, attraversi una serie di fasi, le quali hanno una certa simiglianza con le forme della vita animale, dal nostro punto di vista vuol dire soltanto questo: che ogni realizzazione umana comprende *en raccourci* e ripercorre tutti i tentativi, la possibilità dei quali era compresa nel

ceppo originario: *ma li ripercorre appunto sulla base dello slancio originario, che va al di là di essi tutti*; cosa evidente in sé stessa, inquantoché un embrione arrestato in qualunque fase si voglia, resta pur sempre un embrione umano, non quello di un pesce o di altra specie animale.

È in un senso molto speciale, non materiale, e non valevole per una considerazione biologica, che si può dire che in quanto la linea centrale UU passa per l'origine dei varî tipi dell'animalità, l'uomo, prima di apparire come tale quaggiú, visse nella gerarchia delle forme animali. Non si tratta, pertanto, di nessuna delle forme animali che sono manifestazioni terrestri e storiche anteriori all'uomo: si tratta invece di ciò, cui nelle antiche tradizioni misteriche corrispondevano gli « animali sacri ». Nel culto di tali « animali », che in forma involutiva e ristretta spesso si ritrova anche in certi popoli primitivi, si cela il ricordo di questa conoscenza, di questa coessenzialità, riferentesi ad altri piani o stadî di esistenza. Gli « animali sacri » sono potenze di vita che facevano parte dell'uomo primordiale, e da cui egli si è staccato per andare oltre; sono non animali singoli, ma le « anime di gruppo », i dèmoni, il cui corpo è la vita complessiva di una data specie animale — e, ognuno, una esperienza trascendente, esaurita e abbandonata nella scìa del passato attraverso una specie di catarsi, di purificazione. Ma, come ho detto, essendo essi stati in origine parti dell'uomo universale, e l'uomo terrestre essendo l'espressione piú diretta dell'origine, resteranno dei rapporti, delle corrispondenze occulte: quelle che l'esoterismo considera controsegnando le membra, le funzioni e le energie del corpo umano con i simboli zodiacali, o con altri equivalenti.

La nostra figura corrisponde, piú o meno, allo schema di un albero ramificato, che dovrebbe esser concepito, nella sua parte esterna, in un continuo movimento di espansione e di ritorno, simile a quello prodotto da un cuore: ciò, per indicare l'apparizione degli individui di ciascuna specie, e il loro ridissolversi nei ceppi originarî cui appartengono, e nei quali si conserva la volontà oscura che

continua ad affermarsi ciecamente nel conato senza uscita che la costituí.

E come ciascuno di questi conati costituisce, a meno di un fattore di caduta e di deviazione, una approssimazione della volontà centrale che solo nell'uomo giunge a realizzarsi; del pari l'umanità stessa è uno sterminato reiterarsi di tentativi e di approssimazioni, che solo in rarissimi uomini giunge ad una realizzazione perfetta del tipo. In un certo modo, la lotta espressa nella precedente immagine è ancora aperta: se l'uomo rappresenta, almeno sulla terra, l'ultima posizione conquistata, essa, come la posizione piú avanzata, è la piú aspra a mantenere. Gli sbandati, i caduti, i disertori, quelli che travolti dalle passioni animali sono di nuovo aspirati e ridissolti in forze che li riportano indietro, attraverso contatti con le forze occulte dell'animalità, sono senza numero.

La dottrina della metempsicosi viene qui nella sua giusta luce. Essa è vera, nel senso che è reale la possibilità di un processo involutivo, per il quale non si ha — come nell'interpretazione grossolana — il passar dell'anima di un uomo nel corpo di un *singolo* animale: ma si ha invece il suo riassorbimento nell'ente o archetipo, che costituisce la matrice delle nascite animali di una data specie, la cui direzione occulta sia affine a quella che ha informato tutta la vita di un tale uomo.

Ricordando quello che è stato detto piú volte in queste pagine si può peraltro ritenere che, anche a parte tali « sacrifici » degli uomini agli « animali sacri », esistano altre possibilità e sedi di riassorbimento. In generale, la misura in cui la vita umana accoglie influenze collettive, segna altresí quella del riassorbimento e del rifondimento nella matrice dell'umanità, il singolo servendo da materia per altri tentativi, per altri colpi, che piú o meno potranno avvicinarsi al centro del bersaglio.

A questo proposito, molte cose si potrebbero dire, per precisare la veduta esoterica circa l'immortalità condizionata e circa la rincarnazione; come pure, per interpretare correttamente fenomeni, come quelli di certe « eredità »: le quali — lo accenno di passata — non hanno per ba-

se la trasmissione da individuo a individuo, ma invece una specie di « abitudine » contratta dal « *genius* » o « mane » di un dato ceppo: onde ogni individuo che se ne enuclea porta, di massima, un determinato attributo caratteristico, che rimanda ad una influenza collettiva.

Forse mi si presenterà l'occasione per aggiungere qualche cosa su ciò. Qui, mi resta da concludere col dire che la terminologia aristotelico-scolastica, per cui il « genere » è la *materia,* e l'individuo è la *forma* — onde quanto piú vi è individuazione, tanto piú vi è forma e perfezione — è quella che meglio riflette le nostre idee.

Tutto ciò che nella vita è ancora collettivo, è quanto vi è nell'uomo di ancora incompiuto. Separandosi da tutto ciò che non è sé stesso, individuandosi assolutamente sí da non essere che sé stesso, e soltanto sé stesso, l'uomo va oltre il destino della rinascita, perché compie lo scopo della stessa rinascita. Senza piú oscillazioni e deviazioni, egli allora incarna la pura direzione centrale, cosí da « non avere piú dèmoni » e da fare una sola cosa in terra con la sua « idea » e il suo « Nome ».

VII

VARIA

Ancora sulla sopravvivenza. Sui patti, la paura e altro ancora.

Alcuni lettori sono rimasti piuttosto sconcertati per le dottrine iniziatiche dell'oltretomba esposte in queste pagine. La concezione della « scomposizione dei misti », la riesumazione quasi dell'antica concezione dell'Ade, scampare dal quale per divenire davvero immortali sarebbe solo un privilegio di pochi, quindi la negazione della corrente veduta cristiana circa l'anima che in un qualsiasi essere umano sarebbe già per sé stessa immortale, nell'aldilà per essa essendovi solo da attendere le sanzioni per la sua condotta in terra (misurata alla stregua della moralità e dei comandamenti divini): tutta questa tematica sembra scomoda.

Ciò non impedisce che essa corrisponda al punto di vista della *realtà,* mentre le accennate reazioni obbediscono solo a sentimenti o a confusioni intellettuali, la principale delle quali è quella fra immortalità in senso proprio e assoluto, e una sopravvivenza approssimativa.

Se volessimo metterci a ironizzare, potremmo chiedere se, e ben pensarvi, sia proprio allettante l'idea che ogni persona sopravviva, *per l'eternità,* con tutto ciò che è, che corrisponde positivamente al suo Io, alla sua personalità reale individuale, magari con quei commerci fra « spiriti »

riprendenti nell'aldilà le *routines* sociali terrene, di cui Svedenborg ha parlato in un tale grottesco visionarismo da render scettici di fronte anche ad altri aspetti di questa personalità, spesso ancora valorizzata in ambienti di spiritisti. Ma anche a seguire le idee esoteriche circa la scomposizione dell'unità personale (unità, del resto, assai relativa nei piú), ci potrebbero essere delle *fiches de consolation,* il caso potrebbe non essere disperato. Sempre malignando, insinueremmo che qualche « pezzo » dell'Io come complesso psichico, dinamico e mnemonico può anche sopravvivere, per un certo tempo — non troppo, ma quanto basta, in ogni caso, per prendersi la soddisfazione di commuovere qualche adunata di bravi spiritisti; da introdursi nello « spirito » (*sit venia verbo*) di qualche zitella anglosàssone ed ispirarle « rivelazioni » piú che sufficienti per fondare qualche nuovo gruppo « spiritualista »; di stupire gli psicologi di professione dando luogo, per innesto psichico, agli *enfants prodige,* ai calcolatori miracolosi, ai cavalli parlanti, agli autoscriventi, a quelli che « si ricordano » delle passate rincarnazioni; di disturbare, infine, coloro che fossero andati ad abitare il luogo legato a qualche loro passione sufficientemente intesa (case *hantées*), per quanto senza la possibilità (di massima) di perpetrare, da parte del « pezzo » dell'Io, atti peccaminosi sul tipo di quelli di cui si rese invece colpevole il primo angelo disceso nella « *Revolte des Anges* » di Anatole France.

Ma mettendo da parte l'ironia, dottrinalmente sono da considerarsi possibilità intermedie fra i due estremi: fra l'immortalità assoluta dell'adepto che consegue la Grande Liberazione e, ellenicamente dell'« Eroe » che prende residenza nei Campi Elisi — e la sorte che nell'oltretomba deve attendersi colui che in terra abbia condotto una vita legata unicamente alla materialità, alle passioni e agli istinti. Si possono ammettere gradi intermedi, e qualora non si vogliano far valere semplici sentimenti e vuote speranze, ma si pensi oggettivamente, dovrebbe essere ovvio che la condizione per queste possibilità intermedie è costituita dalla misura in cui nel proprio pensare e volere si sia già realizzata, vivendo, *oggettivamente* (questo « oggettivamente » va sotto-

lineato), un certo distacco dal complesso individuale naturalistico avente per base il corpo e l'esperienza del mondo fisico.

Prendiamo qualcuno di questi casi intermedî. Uomini, tutta la vita e la condotta dei quali sia stata ferreamente dominata da un unico ideale, da essi posto al di sopra della loro persona, e a cui essi tutto hanno subordinato, istinti, affetti, felicità — costoro, senza saperlo, hanno creato indirettamente una certa base oggettiva per la sopravvivenza. La natura ed il valore di quell'ideale, come si comprende, poco importa: importa soltanto che esso abbia avuto il potere di effettuare una certa « autotrascendenza ». Su ciò, si è già detto (vol I, cap. V, pp. 156 sgg.).

Un altro caso è la dedizione. Tipicamente, una donna che si sia data tutta ad un altro, in un rapporto di amore e di sacrificio, in un « vivere per lui » o un « *bruciarsi* per lui », ha già alimentato una « trascendenza », che può aiutarla a conservare una continuità in quell'« alterazione », che è la morte — epperò ad assicurarsi un grado di effettiva sopravvivenza. Lo stesso si dica per un analogo rapporto, riferito però a Dio — non con parole, preci e devozioni, ma con uno slancio e in un riferimento costante che lo ponga sopra ogni altra cosa. Anche qui bisogna mantenere il punto di vista oggettivo: non interessa se « Dio » esista come una teologia teistica lo concepisce. L'importante non sta nell'oggetto della dedizione o nei fondamenti razionali di una fede: sta invece, e soltanto, nel *fatto* di un orientamento che determina nella compagine occulta dell'essere umano una certa modificazione strutturale, efficace nei riguardi della morte.

Un altro caso è la conversione in punto di morte. Nello stato di estrema instabilità psichica dovuta ai sentimenti che prorompono all'approssimarsi della morte, l'atto di concentrarsi assolutamente, o di disperatamente credere in un punto di luce, che come « Dio » è l'imagine stessa dello stato trascendente (1), può aver l'effetto di una iniziazio-

(1) A questo proposito, si riveda la relazione sul « *Libro del morto tibetano* » nel vol. II, IV (« La coscienza iniziatica nel post-mortem »).

ne, e *staccare* la coscienza da quell'appoggio, del quale, con la dissoluzione del corpo, essa altrimenti potrebbe partecipare il destino

A superare lo schematismo di una alternativa troppo rigida, l'accenno a queste prospettive potrà bastare. La sopravvivenza, dunque, assicurata integralmente dall'iniziazione (dall'iniziazione che riesca, beninteso), può anche esser conquistata parzialmente, senza proposito, mediante modi di vita e atteggiamenti che indirettamente determinano certi processi sottili — modi di vita e atteggiamenti che presentano perfino una coloratura idealista: la dedizione completa ad una idea, ad un altro essere, a « Dio » sia da vivi che nell'estremo momento — sono valichi che conducono a forme intermedie situate fra il « regno dei morti » e l'« isola degli Eroi ».

+

Ancora a proposito della dottrina dell'oltretomba, vogliamo far cenno ad un testo classico poco conosciuto, che è fra i piú espliciti in ordine al problema, quale noi già l'abbiamo trattato (vol. I, cap. V). È un trattato minore di Plutarco che s'intitola *De facie in orbe lunae.*

Qui la base è la tripartizione dell'essere umano in corpo, anima e mente. Come anima va inteso l'insieme delle facoltà affettive e intellettive dell'uomo ordinario, mentre come mente (νοῦς) si deve propriamente considerare il principio supernaturalistico della personalità, che di rado affiora nella vita comune, tanto che può dirsi che se l'uomo sa di un'anima, egli quasi ignora che cosa sia il νοῦς, lo spirito in lui. Mentre la natura dell'anima è *lunare,* quella del νοῦς è *solare* e uranica.

Ciò presupposto, Plutarco riferisce la dottrina secondo la quale per l'uomo vi sono *due morti.* L'una avviene sulla terra e nel regno di Demetra, essendo quella che si verifica quando il corpo si stacca dagli altri due principî e ritorna, come cadavere, alla Madre Terra, di cui, secondo questa interpretazione, Demetra è la dea. In una fase successiva interviene però la dissociazione del complesso anima-

-mente; tale è la *seconda morte,* che non accade sulla terra ma, simbolicamente, nella luna e nel segno di Persefone: l'anima stessa allora si stacca dal principio propriamente spirituale e superpersonale, dal νοῦς, e viene riassorbita nella sostanza vitale cosmica, da intendersi propriamente come quella che è radice delle esistenze caduche soggette al destino di morte e di rinascita nel « ciclo della generazione ». Infatti l'insegnamento riferito da Plutarco ha una corrispondenza esatta con quello indù, il quale lo specifica nel senso di opporre, al destino di coloro che vanno oltre, il destino di quelli per cui la seconda morte rappresenta in un certo modo la fine — la fine dell'esistenza individuale. Questa seconda possibilità si lega al cosiddetto *pitr-yâna,* parimenti connesso, nell'insegnamento indù, al simbolo lunare, alla sede della luna; coloro che percorrono questa via conseguono la « sede della luna », in cui sono riassorbiti, quasi nei ceppi di nuove nascite caduche.

Il riassorbimento dell'« anima » e quindi la cessazione del principio cosciente individuato di natura semplicemente umana può richiedere anche lungo tempo. Plutarco dice che nella « luna » — cioè in questa fase di esistenza intermedia che precede la seconda morte — l'anima può conservare, a guisa di ricordi e di sogni, quanto fece parte della sua esistenza terrestre. Non solo, in essa possono continuare ad agire tendenze, passioni, impulsi, quando questi ebbero una speciale intensità in esseri assai attaccati alla terra e alla vita. Nel qual caso il riassorbimento dell'anima nel segno di Persefone è ritardato. Ciò costituisce una circostanza favorevole per coloro pei quali la seconda morte è il termine del loro itinerario postumo, perché assicura ancora una certa sopravvivenza individuale. Invece per coloro in cui il disciogliersi del νοῦς dall'anima, il purificarsi del primo dalla seconda rappresenta la condizione per andar oltre, ciò significa un arresto, un vincolo, la seconda morte condizionando il conseguimento della liberazione, della « rinascita in alto ». Con la nuova dissociazione, che vi corrisponde, il principio puramente intellettuale passa oltre la sfera lunare, il che vale quanto dire la sfera del cangiamento, dell'« alterazione », del divenire, e s'integra nel principio

che è coessenziale alla sua natura, simboleggiato dal sole. Perché solare, come si disse, è la natura del νοῦς, lunare quella dell'anima. Coloro che pervengono ad una tale realizzazione son chiamati da Plutarco i « vincitori », cui è propria « la corona degli iniziati e dei trionfatori ».

In questa occasione devesi rilevare che la distinzione ontologica fra anima e spirito (νούς), che, come si è visto, è d'importanza capitale nella dottrina esoterica, già in uno dei primi concili è stata rigettata e condannata dal cattolicesimo, il quale si fermò alla dualità anima-corpo. Ciò, benché la distinzione già accennata fosse stata ammessa nella prima patristica e si affacci anche in San Paolo (per es. *Ebr.*, IV, 13). Del resto, senza riferimento ad essa non vi è nemmeno la possibilità di intendere ciò che di reale può esservi nel mito cattolico del « purgatorio », questa sede corrispondendo piú o meno all'esistenza intermedia che, per coloro che vanno oltre la seconda morte, rappresenta una fase di catarsi, di consumazione dei residui di « anima » che avvolgono e arrestano il νοῦς, il principio spirituale solare.

Quanto sia pericoloso, in genere, non distinguere l'anima dallo spirito, non occorre metterlo in rilievo: ciò apre le vie ad ogni contaminazione umanizzante e ad ogni prevaricazione del sentimento, fino a far perdere ogni senso di ciò che trascende la sfera connessa dagli antichi al simbolo lunare. Fra l'altro, nasce per tal via l'equivoco dell'immortalità dell'anima — equivoco, diciamo, perché l'anima come tale non è immortale, ma mortale. Inoltre sorge quella confusione tra il dominio affettivo psichico e sentimentale, e l'ordine veramente spirituale e sovrannaturale, che è caratteristica in grandissima parte della mistica cristiana.

+

Non è del tutto privo di relazione con quella « legge degli Enti », su cui « Iagla » è tornato nel precedente capitolo, ciò che ancora si riflette in credenze popolari circa i « patti » con cui ci si lega alle potenze invisibili, nel loro commercio con esse.

Che vi può essere di positivo in cose del genere? In via di principio, ci si può riferire ad una bassa magia avente relazione col mondo delle passioni. La premessa è l'idea, nota ai nostri lettori, che ogni passione umana ha il suo « dèmone », ossia: ciò che nell'uomo si manifesta come passione, esiste anche oggettivamente, come una forza superpersonale. Tale forza è ubiqua e univocamente qualificata: il dèmone di una passione non *ha* quella passione, come un uomo che può anche non averla o averne altre — bensí *è* quella passione: tutto il suo essere *è* fatto di essa.

Quando un uomo alimenta una passione, il « dèmone » corrispondente affiora in lui, cerca di mescolarsi alla sua anima come vino ad acqua. Le passioni degli uomini costituiscono la vita dei dèmoni, che se ne nutrono, in senso letterale; e per tal via hanno modo di prender corpo (espressioni comuni, come: « In tale è l'*incarnazione* dell'odio, dell'amore, dell'avarizia, ecc. » sono spesso di un'esattezza letterale), cosí come vuole la loro sete. Accendere in sé una passione e aderirvi, è, occultamente, *evocare*: il proprio « corpo di vita » per simpatia entra in rapporto con un dato ordine di vibrazioni e spontaneamente si dispone a strumento per il manifestarsi e l'agire qui del dèmone.

Nulla sapendo della dinamica segreta che agisce negli stati « affettivi » dell'essere umano, tali idee sembreranno ai piú stravaganti. Coloro che invece hanno occhi comprendono, su tale base, certe possibilità, che ancor oggi si palesano sporadicamente nella magia delle campagne. Chi brama il soddisfacimento di una sua passione, e a ciò cerca mezzi estranomali, se non ha la « dignità » richiesta per operare con la sua sola forza, ricorre a chi, per la legge stessa del proprio essere, ha tutto l'interesse a che la passione sia soddisfatta: al dèmone corrispondente. Si tratta di trovare un metodo qualsiasi per *aprirgli* interamente il « corpo vitale »: in questo corpo si stabilisce allora il rapporto con una forza che, essendo libera dalle condizioni del corpo fisico, può mediare varie possibilità estranormali.

I modi di questo contatto possono essere assai varî, persino drammatizzati da apparizioni, apparati cerimoniali, co-

mandi, firme di sangue, ecc. — ma il concetto resta sempre quello ora indicato.

Pertanto il fatto stesso di tale congiunzione nel « corpo vitale » crea un *patto* e dà un certo significato alla espressione popolare, che il prezzo del patto è un « cedere la propria anima ». Non escludendo, anche per questo, la possibilità di drammatizzazioni, che però restano puramente simboliche, il significato è: che il rapporto stabilito nel corpo di vita, specie se « suggellato » con una formula di potenza, costituisce una vera e propria *intossicazione* occulta, che tende ad espandersi. La soddisfazione estranormale di una passione la moltiplica fatalmente, appunto perché l'« apertura » che essa ha richiesto ha portato il dèmone dentro la « vita » di quell'uomo in una misura altrimenti non possibile. Cosí, al limite, si può dire che una simile persona non vive piú per sé stessa, ma per colui che essa ha invocato: o si accorge, terrorizzata, dell'« invasamento » della passione che divampa e contro cui essa poco può, essendo quella divenuta una qualità che compenetra la sua stessa vita; ovvero se ne fa lo strumento, cosí da divenire davvero l'« incarnazione » di un dèmone.

Nel « prendere un'anima », pertanto, non si deve vedere nulla piú che l'impulso naturale di una forza che non ha corpo, e brama di averne; che non ha una coscienza, e brama di assumerne una per potersi manifestare su un piano, in una condizione di esistenza, che, in una certa misura, le è precluso. Cosí, di rigore, non si può parlare di una intenzionalità e di « malvagità »: l'azione procede dalla « natura propria » di una certa categoria di esseri incorporei.

Tutto ciò sta, tuttavia, in margine alla « magia nera ».

+

Ogni idea congiunta ad uno stato affettivo modifica il ritmo del « corpo di vita » e lo sintonizza, secondo la propria natura, con questo o quel campo di influenza occulta. Chi si dà a pratiche esoteriche, deve essere consapevole di questo fatto.

Cosí la *paura* « apre », allo stesso modo che il *desiderio*.

Per esempio: una persona sa di un'azione magica contro di lei: di maledizione, di odio, di incantesimo. Se essa « ci crede », e comincia ad aver paura, facilita grandemente quell'azione. Uno spirito « positivo » al constatare effetti reali direbbe naturalmente che è stata l'« autosuggestione » a crearli. Nei casi di cui diciamo, ciò è molto superficiale. Si tratta di altro: il pensiero della possibilità dell'effetto minacciato, per tramite dello stato di timore, ha esso stesso aperta la porta all'azione *oggettiva* dell'avversario: esso ha infuso nel corpo sottile una vibrazione in simpatia con quella dell'azione stessa. Non ha *determinato* il risultato (tesi unilaterale dell'autosuggestione, che peraltro fallisce quando gli effetti vanno ad investire anche il mondo esteriore), ma ha *condotto* la forza che lo produce e che forse, altrimenti, avrebbe anche potuto non trovare la via per giungere a tanto.

EA

SUL « SACRO » NELLA TRADIZIONE ROMANA

Già nel 1929, per le edizioni Principato, uscí un libro di Vittorio Macchioro dal titolo « *Roma Capta. Saggio intorno alla religione dei Romani* », libro notevole per la serietà della documentazione, per la limpidità dell'esposizione e il senso vivo della tragedia in cui si trovò coinvolta l'antica tradizione sacra romana. Noi certo dissentiamo in piú d'un punto dall'interpretazione del Macchioro. Al Macchioro, come a quasi tutti gli storici della religione contemporanei, mancano quei punti di riferimento dottrinali e tradizionali, che soli permettono di comprendere l'essenza positiva di quanto può riferirsi a forme premoderne di spiritualità. Tuttavia egli, nel suo libro, ci offre molto materiale già parzialmente organizzato, utilizzabile per chi voglia esplorare in profondità il mondo della spiritualità romana anteriore al periodo in cui influenze estranee la alterarono. Noi stessi ce ne serviremo in questo saggio, inteso a lumeggiare altri aspetti della tradizione romana, oltre quelli che sono stati fatti già oggetto di precedenti monografie.

Per i Romani delle origini Sallustio usa l'espressione « *religiosissimi mortales* » (*Cat.*, 13) ed è di Cicerone il detto, che la civiltà romana antica fu quella che, per il suo senso del sacro, superò ogni altra gente o nazione, *omnes gentes nationesque superavimus* (*Har. resp.*, IX, 19). Queste e molte altre testimonianze ritrovabili in tutta una serie di antichi scrittori, se costituiscono una recisa smentita delle vedute di coloro che della civiltà romana vedono e valorizzano solo gli aspetti civili, politici e giuridici profani, non deve tuttavia far nascere degli equivoci per l'uso, appunto, del termine « religione ». Infatti la « religione » primordiale dei Romani, quella tradizionale e legata alle stesse misteriore origini della « città sacra », ha ben poco a che fare con quel che oggi s'intende comunemente con una tale espressione.

Primo punto. Nella « religione » romana prisca manca quasi del tutto la *personificazione del divino,* fino ad una assenza delle stesse imagini nel culto. Il Romano antico, in genere, nutrí una fondamentale avversione per il pensare attraverso imagini. Da qui, nel dominio profano, una delle ragioni del disprezzo in cui l'artista era tenuto dai Romani prischi, il loro originario orgoglio di aver in proprio ben altri ideali, che non il creare imagini o lo scolpire marmi. Da qui, nel dominio del sacro, l'inesistenza, nella prima romanità, di una mitologia sul tipo di quella che si suole chiamare della *decadenza* greca. Tanto meno il Romano conosceva gli dèi come astrazioni filosofiche, come concetti teologici, come ipotesi speculative. Nella realtà romana il pensiero, preso in questo senso, ebbe tanto poco posto, quanto, appunto, l'esteriorismo delle arti figurative.

Dunque né come « pensiero », né come mondo mitologico, e nemmeno come ipostasi degli appoggi di una semplice fede il Romano conobbe il divino. Il Romano conobbe il divino come *azione*. Prima di quella del *deus,* era viva, nel Romano, la sensazione del *numen*: e il *numen* è la divinità intesa meno come « persona » che non come potere, come principio di azione; è l'ente, del quale non interessa la figurazione (al piú, il Romano delle origini usava oggetti simbolici per rappresentare i *numina*: la lancia, il fuoco, lo scudo,

ecc.), ma interessa l'azione positiva. Su tale base, può ben dirsi che l'antica « religione » romana ebbe un carattere « sperimentale ». Servio, nel commento all'Eneide (III, 456), mette distintamente in luce questo punto dicendo che i Romani antichi, i *maiores nostri*, riponevano l'intera religione non nella fede, ma nell'*esperienza*: *maiores enim expugnando religionem totum in experientia collocabunt.* Al che si può aggiungere la testimonianza di Lattanzio (*Inst. div.,* IV, 3), il quale ci informa non avere, la « religione » romana, lo scopo di ricercare la « verità », ma soltanto quello di conoscere il rito: *nec habet inquisitionem aliquam veritas sed tantummodo ritum colendi.*

Si può dunque parlare con diritto di una *concezione attivo-intensiva del sacro,* specificamente romana. Il Romano antico sembra conservasse ancora una tale aderenza con la sfera dell'essenzialità, da escludere dalle sue tradizioni originarie ogni forma fantastica e mitologica di percezione sovrasensibile. Noi sappiamo bene che le mitologie tradizionali, con le loro varie figure, non sono creazioni della fantasia umana, ma sistemi di forme in cui la fantasia, con le sue imagini, traduce, corporizza, drammatizza esperienze sovrasensibili. Ma noi sappiamo anche che questi modi di una esperienza mediata e mitologizzata sono inferiori rispetto ad una esperienza diretta e assoluta, cioè senza forme e senza imagini: muta, essenziale. E appunto questo sembra fosse il livello della concezione romana del sacro. In ciò si può vedere la coerente controparte sacrale di quel realismo, di quell'insofferenza per l'inessenziale, il superfluo, il sentimentale e il soggettivo che nei tempi primi fu sempre romana parola d'ordine sul piano etico, politico e sociale. E come nel disprezzo romano per gli esteti e i « filosofi » si celava la coscienza di un *ethos* superiore, quell'intimo stile di vita direttamente posseduto che fece dire al primo ambasciatore di un'Ellade già sfaldata essersi egli trovato, nel Senato Romano, non fra un'accolta di barbari, come egli aveva temuto, ma quasi come in un « concilio di re », — del pari nell'apparente povertà del culto originario romano, nelle sue forme secche e nude, aliene da qualsiasi misticismo e pateticismo, da qualsiasi orpello fantastico ed estetico, abbiamo

qualcosa di superiore alle esuberanti creazioni mitologiche o teologiche di altre civiltà, abbiamo qualcosa di misterioso e di potente, che nella sua grandezza riesce a mala pena concepibile: un alito del *primordiale*.

Alla concezione del dio come *numen* fece riscontro, in Roma antica, la concezione del culto come *puro rito*. Il rito accompagnava qualsiasi aspetto della vita romana, sia individuale che collettiva, sia privata che politica, sia di pace che di guerra. La piú antica religione romana si lega ai cosidetti *Indigitamenta*. *Indigitare* significa, piú o meno, invocare. Gli *Indigitamenta* erano un trattato in cui erano fissati i nomi dei vari dèi e le occasioni nelle quali ciascuno di essi poteva essere evocato efficacemente, secondo la sua natura propria e, per cosí dire, la sua giurisdizione. Questi nomi erano dunque *nomina agentis,* non avevano cioè una origine mitologica, ma pratica. Essi racchiudevano anche relazioni misteriose, riprendenti l'antica idea, secondo la quale il nome contiene, in una certa misura, il potere, l'anima della cosa nominata e evocata. Caratteristica è la formula romana che sempre accompagnava il rito: « *Io sento che sto nominando* ». Essa esprime la coscienza profonda dell'atto, la sua responsabilità, la partecipazione all'aspetto « fatale » di esso, che potrà trasformarlo in un comando per l'invisibile.

Non preghiere o dogmi, dunque, ma riti. Col rito avevano principio e fine i rapporti del Romano col sacro. La « religione » romana — scrive il Macchioro — non eb-
« be mai un contenuto teoretico né etico né metafisico, non
« possedette mai, né volle possedere, un complesso di dottri-
« ne o su Dio, o sul mondo, o sull'uomo: si esauriva nel ri-
« to. Fuori dal rito non vi era religione, né buona né cattiva,
« né vera né falsa. Compiere esattamente il rito significa es-
« sere religioso. Colui che falsa il rito, esce dai confini della
« religione, per quanto pura e sincera sia la sua intenzione,
« e cade nella superstizione ».

La determinazione del *rito vero,* cioè efficace, adeguato, determinante, costituí perciò il centro della « religione » romana. Si ebbe cosí uno *ius sacrum,* cioè « un rito tradi-
« zionale fisso, il quale coincideva con la religione e che, in

« quanto tale, non poteva essere mutato in alcun particolare « senza che fosse distrutto il rapporto col dio insito nella « stessa esecuzione del rito. La piú piccola infrazione allo *ius* « *sacrum,* sia pure per disattenzione, creava un *piaculum,* con « la conseguenza che tutta la cerimonia doveva venir ripe- « tuta. Se il colpevole del *piaculum* aveva commesso volon- « tariamente l'errore, allora il rapporto di lui con la divinità « veniva rotto per sempre ed egli era fuori dallo *ius sacrum,* « *impius* e soggetto alla punizione divina; se il *piaculum* era « involontario, allora il rapporto si ristabiliva con un sacri- « ficio espiatorio ». — Circa la « punizione divina » e l'« e- spiazione », bisogna intendersi. Non si trattava di « peccato » né di « pentimento ». In un laboratorio, per inavvedutezza o imprudenza, si può aver sbagliato un esperimento. Allora bisogna ripeterlo quand'anche non si siano dovute subire le conseguenze dello sbaglio, a produrre il quale può esser bastata una minuzia. Lo stesso si deve pensare per l'azione rituale. Quando l'antica tradizione romana parla di una persona « fulminata » per aver alterato il rito di un sacrificio, in questo « castigo divino » si deve solo vedere l'effetto impersonale di forze evocate e male manipolate. Quanto all'espiazione o al sacrificio espiatorio, esso non ebbe il senso di un atto morale di contrizione, ma quasi di una operazione oggettiva di disintossicazione e di reintegrazione nei riguardi di chi aveva aperto avventatamente le vie a forze polarizzatesi in senso negativo, e tali da menomare la facoltà oggettiva di « evocare » e *indigitare* nella persona del colpevole.

Nel rito, nella tradizione ben definita del rito quale tradizione di azione trascendente, ebbe centro non solo la vita romana, ma anche la romana grandezza. Valerio Massimo (I, 1, 3) riferisce che i Romani attribuivano la loro fortuna alla scrupolosità rituale. Secondo Livio (XVII, 9), dopo la terribile battaglia del Trasimeno non un sacerdote, ma un generale, Fabio, dice ai soldati: « La vostra colpa è piú di aver negletto i sacrifici, che non di aver mancato di coraggio o di abilità ». Plutarco (*Marc.,* 4) riferisce che negli stessi momenti tragici della guerra gallica i Romani « sti- « mavano di maggior importanza per la salvezza della città

« che i consoli praticassero le cose divine (i riti), di quello « che vincessero il nemico ». Il mistero delle origini sovrastava: « Roma non avrebbe potuto acquistare tanta poten-« za se, in qualche modo, non avesse avuto origine divina, « tale da offrire agli occhi degli uomini alcunché di grande e « di inesplicabile » (Plutarco, *Rom.*, I, 8) Come ultima eco, un Giuliano Imperatore (*Contra Eracl.*, 222 c) non esita a dire che alla conoscenza rituale degli dèi egli non saprebbe contrapporre « neanche il dominio di tutti i paesi barbari, messi insieme a quelli romani ».

Chi non riesce a vedere il virile, arido splendore di questa spiritualità per trovar quasi inesistente ogni « intimità religiosa », ogni sentimentalismo e ogni speculazione teologica in questo mondo fatto di *numina* e di *riti,* può esser portato a definire come un « primitivismo magico », quasi da popoli selvaggi, la visione romana del mondo. Lo stesso Macchioro sembra essere di questo avviso. Ma i lettori sanno già quanto basta per prevenire simili incomprensioni. Essi sanno che se la « magia » può anche esser stata una antica scienza tradizionale di tipo non troppo alto, che gli stessi Romani piú di una volta misero al bando, tuttavia essa può anche contrassegnare un orientamento spirituale che sta a quello « religioso » (nel comune senso devozionale del termine), come il maschile sta al feminile, come il « solare » sta al « lunare ». Quanto poi ai selvaggi, i lettori sanno parimenti che essi per noi rappresentano i frammenti crepuscolari di razze e civiltà antichissime, delle quali oggi spesso è andato perduto perfino il nome. E poiché ciò che sta alle origini non è l'inferiore, ma il superiore, il piú vicino alla spiritualità, cosí il fatto che certe tradizioni nei selvaggi non sopravvivono che in forme materializzate, bestiali, degenerescenti e superstiziose non deve impedirci di riconoscere il senso e la dignità che competono loro una volta riportate che siano alle origini. Ciò vale, in buona misura, per quel che nei selvaggi è « magia » e non stregoneria. Non in forme degenerescenti, come in quei poveri residui morenici, ma in forma ancora luminosa ed autocosciente la Roma prisca incarnò quella spiritualità originaria, con essa impregnò tutta la sua vita, e sostenne dall'occulto la

sua grandezza appunto attraverso il rito e la tradizione del rito.

Ed ora passiamo ad ancora un'altra caratteristica della concezione romana del sacro. Essa è l'« *immanenza* ». Nel riguardo, non si pensi però alle speculazioni della filosofia « idealista » moderna. Per spiegarsi, paragoniamo lo stile della spiritualità romana e di quella ellenica. Mentre la seconda sta soprattutto sotto segno, diciamo cosí, *spaziale*, la prima sta invece sotto segno *temporale*. Per la prima gli dèi, oggetti della contemplazione pura, vivono come essenze eterne nello spazio assoluto del « supermondo »; per il Romano, invece, gli dèi, senza perdere nulla della loro dignità metafisica, si manifestano essenzialmente — quali *numina* — nel tempo, nella storia, nelle vicende umane, e massima preoccupazione del Romano fu di venire ad un equilibrio, di propiziare un incontro delle forze divine e di quelle umane, ovvero di far che queste prolungassero o convogliassero quelle. Tutta l'arte augurale romana risponde ad una simile idea; e poiché, a sua volta, la trama dei responsi augurali ed oracolari fu inseparabile dall'insieme delle gesta della romanità, si può dire che tutta la storia romana rivestí, per i nostri antenati, il carattere di una vera e propria storia sacra, di una storia adombrata continuamente da significati, da rivelazioni e da simboli divini. Solo che tutto ciò non aveva per controparte un atteggiamento estatico e passivo, bensí un atteggiamento attivo, guerriero. Può ben dirsi che il Romano *fece* sacra la sua storia, inserendovi attivamente forze invisibili ed agendo unito con esse.

Un aspetto particolare della « immanenza » riguarda il *simbolo umano*. Si sa bene che nelle origini romane la dignità pontificale e quella regale erano riunite in una sola persona; anche successivamente, e prima della restaurazione augustea, nella figura dei consoli e di molte altre figure tipiche romane, alcune funzioni sacre furono essenzialmente prerogativa dei capi politici. Nel campo propriamente sacrale si potrebbero però ritrovare esempî ancor piú caratteristici. Uno lo ha messo in risalto il Kerényi. Nell'Ellade, era la statua a simboleggiare, nella sua perfezione e com-

piutezza, il dio olimpico. In Roma, lo stesso dio ebbe invece consacrato un simbolo vivente, il *Flamen Dialis;* questa figura maestosa e pura, strettamente connessa con l'idea dello Stato, in tutta la sua vita appariva come un simbolo vivente della divinità — sí che si poté appunto chiamarla « una statua viva di Jupiter ». E, sia pure in riflessi già crepuscolari, non diversi significati si conservarono nell'età imperiale. Proprio il culto imperiale ne è una testimonianza. La figura umana di un dominatore incarnava un simbolo divino.

Accenniamo ad ancora un aspetto della « religione » romana, relativo all'oltretomba. Alle origini, può dirsi che il problema dell'oltretomba come problema « religioso » al Romano medio non si pose nemmeno. Virilmente realista, alieno da ogni vana speculazione, chiuso alle agitazioni dello sperare, del temere e del credere, di ciò il Romano non si interessava. Egli era capace di guardare con occhio chiaro e calmo lo stesso nulla. Non aveva bisogno di prospettive oltremondane per dare alla propria vita un senso e un'intima norma. Cosí la concezione originaria dell'oltretomba a Roma fu soprattutto quella di una notte, di uno stato senza gaudio né sofferenza: *perpetua nox dormienda* — dice Catone; *ultra neque curae neque gaudi locum esse* — sono le parole attribuite allo stesso Cesare. Il successo della filosofia epicurea ripresa da Lucrezio a Roma, a tale riguardo, è significativo. Esso non denota un materialismo ma, di nuovo, un realismo. L'antica anima romana reagiva contro il misticismo e il mitologismo importati dall'Asia e dall'Ellade decadente; essa si ritrovava maggiormente in una concezione, come quella di Epicuro e Lucrezio, nella quale la spiegazione secondo cause naturali aveva il valore di un'arma per distruggere il terrore della morte e la paura per gli dèi, per liberare, insomma, la vita e fornirle calma e sicurezza: mentre sussisteva per i migliori, incontaminato, l'ideale olimpico degli dèi come essenze impassibili e distaccate, dalle quali non vi è né da sperare, né da temere e che al Saggio possono valere solo come modello e limite di perfezione.

Senonché il problema dell'oltretomba non si esauriva nel problema religioso della sorte dell'anima individua. Il mon-

do antico ha sempre riconosciuto l'uomo come un ente assai piú complesso di quello che risulta dal semplice binomio anima-corpo, come un ente, comprendente varie forze, e prima fra tutte quelle del ceppo e della razza, le quali hanno loro leggi e speciali relazioni coi vivi e coi morti. *La parte del morto che sta in un rapporto essenziale con tali forze è quella che soprattutto interessò il Romano*: non il morto in sé, dunque, ma il morto concepito come una forza che sussiste, che continua a vivere nel tronco profondo e nel destino di una famiglia, di una gente o di una razza e che è capace di un'azione. E qui si presentano di nuovo le caratteristiche della concezione generale romana del sacro: al luogo dell'anima, un *potere*; al luogo dell'intimità sentimentale, l'oggettività del *rito*. Infatti il Romano, originariamente, considerò nel morto non un essere personale, ma una energia impersonale, da trattare come tutte le altre presentite quali controparti invisibili del visibile. Né i morti amavano gli uomini, né questi amavano i morti — rileva Fustel de Coulanges. Non vi era un rapporto di rimpianto, di dolore o di pietà, o, almeno, questo era qualcosa di subordinato e di « privato » rispetto allo scopo essenziale, che era di *dirigere* le energie liberatesi con la morte, in modo che esse fossero portate ad agire in un senso non di sciagura, ma di « fortuna ».

Ora si deve considerare brevemente lo sviluppo subìto dalla concezione romana dell'oltretomba. Alle origini, essa risente del substrato della spiritualità dei popoli italici di piú bassa civiltà, l'orizzonte dei quali, nel riguardo, si arrestava alla « *via degli inferi* »: per cui si riteneva che i morti in genere si riconfondono con le energie impersonali del sangue e che solo a questo titolo, non come nature trasfigurate e trasfiguranti, essi continuano ad essere uniti ai viventi. Tale è il senso dell'antica concezione dei *lari,* da dirsi però meno romana che etrusca. Il lare è il *genius generis,* cioè la forza vitale che genera, conserva e sviluppa un dato ceppo e che, simultaneamente, fa da ricettacolo per le energie dei morti: sostanza nella quale i morti continuano a vivere e ad essere oscuramente presenti in una gente. Il culto dei lari, nella sua forma originaria, come

si è detto, non è romano e nemmeno ebbe carattere patrizio. La sua origine è etrusco-sabina. Esso sarebbe stato introdotto in Roma da Servio Tullio, cioè da un re di estrazione plebea. Il mitologhema che fa dei lari i figli di « Mania la muta » o di Acca Larentia, identica a Dea Dia, e che vede la regione ad essi propria non nelle altezze del cielo o in un luogo simbolico della terra, ma nella zona infera, sotterranea (Festo: *deorum inferorum, quos vocant lares*), ci riporta alle civiltà asiatico-meridionali di tipo ctonico e matriarcale. Una particolarità del culto dei lari era che gli schiavi vi avevano una parte di rilievo, anzi era il solo, a Roma, che li avesse per ministranti.

Senonché il vero spirito romano si palesò attraverso una purificazione successiva di questo culto. Dalla concezione del morto che si dissolve nella forza oscura e naturalistica degli avi, si passa a quella del morto quale « eroe », quale avo divino, principio di una eredità sovrannaturale che il rito familiare o gentilizio andava a rinnovare e confermare nella discendenza. Già Varrone, assimilando i lari ai mani, li chiama « spiriti divini » ed « eroi ». Da allora, l'assimilazione di essi agli eroi del culto patrizio ellenico si fece sempre piú frequente, e in Roma si riaffermarono anche a tale riguardo le vedute fondamentali proprie a tutte le grandi civiltà indoeuropee di ceppo iperboreo. Un Censorino ed un Plutarco ci parlano di una dualità, di un doppio « genio », l'uno luminoso e l'altro oscuro, fino a che, in tradizioni che un Plotino riprenderà, il lare viene concepito come l'anima di coloro che con la morte si sono liberati, divenendo spiriti eterni. Mentre il lare era originariamente raffigurato dalla serpe, dall'ambiguo animale della terra umida, in sèguito esso assume la figura virile del *pater familias,* in gesto di sacrificare, col che ritorna, per il lare, il significato « regale » già contenuto nell'espressione originaria: perché *lar* equivale al greco *anax,* che vuol dire duce, capo o principe.

È una visione aristocratica, che va a corrispondere alla piú alta, purificata coscienza della romanità. Il destino di coloro che saranno solo ombre dell'Ade passa ormai in secondo piano. Il morto che resta unito ai vivi non è la sem-

plice energia vitale di un ceppo, bensí qualcosa di trasfigurato, un principio luminoso che per suo corpo ha la fiamma perenne ardente ritualmente al centro della casa gentilizia e che non è un'astrazione o un devoto ricordo, bensí una *forza,* agente in senso di salute, di « fortuna » e di grandezza nella discendenza, quando questa, fedele alla sua tradizione, per mezzo del rito mantiene integri i contatti.

Ci si rivela, dunque, un ulteriore aspetto della « immanenza » romana. L'unità romana dei morti con i vivi non è che una forma della unità delle forze divine con quelle umane sviluppantesi sul piano dell'azione e della storia. Di nuovo, la teologia imperiale andrà a rappresentare, con le sue genealogie divine simboliche, un limite di questo processo. Il « genio » dei dominatori è già una vera e propria forza del « sovramondo » che rapporti misteriosi connettono alle influenze invisibili di un dato sangue e all'elemento superindividuale insito, malgrado tutto, nella funzione imperiale.

LIBERAZIONE DELLE FACOLTÀ

Le forze che possono avviare alla realizzazione iniziatica non possono entrare in azione prima che siano liberate da impedimenti di ordine sia esteriore, sia interiore.

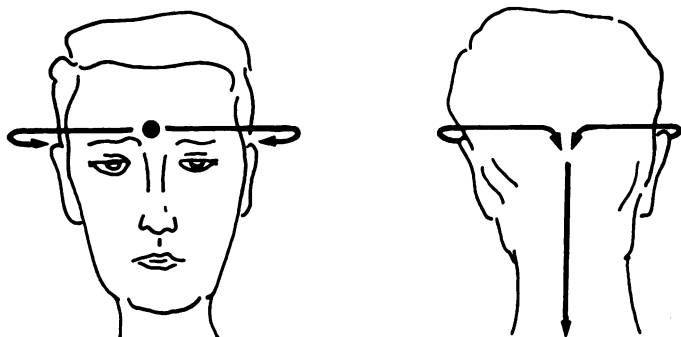
Nel presente scritto sono considerati solo gli impedimenti di carattere esteriore e vengono indicate alcune regole di vita, mediante le quali si può procedere alla loro rimozione.

I

La prima condizione consiste nella conquista di un pensiero perfettamente chiaro. A tal fine occorre liberarsi, sia pure per un brevissimo spazio di tempo — anche per pochi minuti (tanto meglio, poi, se per di piú) — *dal vagabondaggio del pensiero.*

Bisogna rendersi padroni del mondo dei propri pensieri. Non ne siamo padroni, se le circostanze esteriori, la profes-

sione, i costumi, le contingenze sociali, l'ora del giorno, date occupazioni ecc. c'impongono un dato pensiero e il modo di svolgerlo. Nel periodo di tempo sopra accennato bisogna dunque di propria libera volontà sgombrare la mente dal corso ordinario quotidiano dei pensieri, prendere un dato pensiero e collocarlo di propria iniziativa nel centro dell'anima. Non occorre che questo pensiero sia elevato o interessante. Anzi, gioverà meglio, pel fine a cui si tende, scegliere da principio un pensiero possibilmente non interessante e poco importante. In tal caso viene maggiormente stimolata l'attività autonoma del pensare, il che è quel che importa; invece, trattandosi d'un pensiero interessante, questo pensiero stesso trascina con sé la nostra mente. È meglio adempiere a questa disciplina di controllo del pensiero pensando ad uno spillo, che non ad un Napoleone. Bisogna dire a sé stessi: « Ora io prendo le mosse da questo pensiero e, per una spontanea iniziativa, collego ad esso tutto quello che può, oggettivamente, avervi attinenza ». Il pensiero scelto deve poi, alla fine, stare davanti all'anima con altrettanta evidenza e vivacità come al principio. Questo esercizio va fatto quotidianamente, almeno per un mese. Si può prendere ogni giorno un pensiero nuovo, ma ci si può anche soffermare per parecchi giorni su uno stesso pensiero. Avendo fatto quanto sopra, si cerchi, in un secondo tempo, di portare a piena coscienza quell'interiore sentimento di fermezza e di sicurezza che, osservando attentamente la propria anima, si affaccerà ben presto. Si conchiuda poi (terzo tempo) l'esercizio concentrando la propria coscienza in un punto situato un po' al di sopra della radice del naso, in mezzo agli occhi, da lí facendo fluire per visualizzazione animata quel sentimento da ambo i lati, orizzontalmente, dalla fronte fino alla parte posteriore del capo, per da lí discendere nel mezzo della schiena lungo la spina dorsale, riversando il sentimento conquistato in quelle parti del corpo, collegandolo con le parole:

FERMEZZA E SICUREZZA

II

Dopo essersi esercitati come sopra per lo spazio di circa un mese, si aggiunga una seconda disciplina.

Si scelga una qualunque azione che di certo non si sarebbe fatta secondo il corso normale del proprio tenore di vita, e ogni giorno s'imponga a noi stessi quest'azione, spontaneamente, a guisa d'un dovere. Sarà bene scegliere un'azione che possa esser ripetuta ogni giorno, per un periodo piuttosto lungo. Anche qui è meglio cominciare con una azione insignificante, che altrimenti non si sarebbe fatta e che noi dobbiamo imporci. Per esempio, ci si proponga di innaffiare ad una data ora del giorno una pianta di un vaso.

Dopo qualche tempo, si aggiunga una seconda azione di questo genere, poi una terza, e cosí via: tante, insomma, quante se ne possono compiere, senza venir meno alle abituali occupazioni.

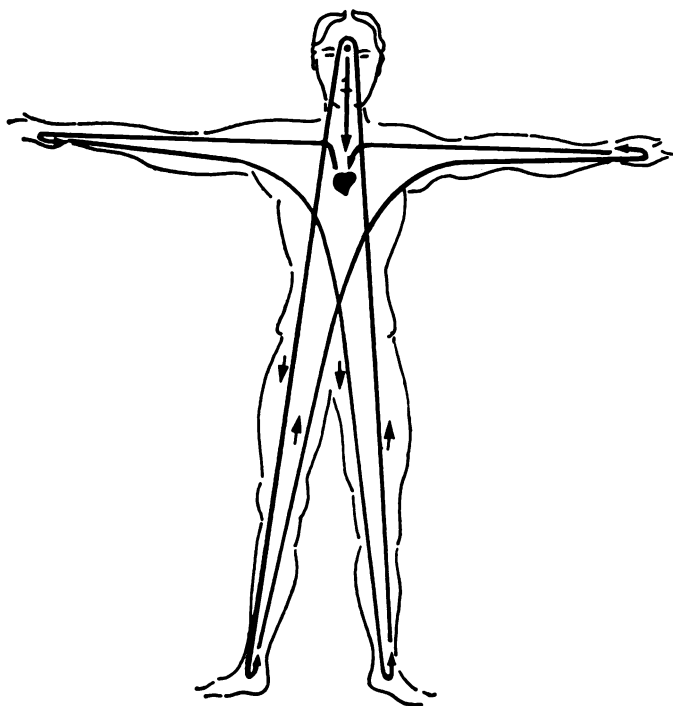
Anche questa disciplina potrà durare circa un mese. Per quanto è possibile, si continui però il primo esercizio anche durante il secondo mese, senza farsene un dovere assoluto come nel primo periodo, ma, anche, senza trascurarlo, altrimenti si osserverà come presto andranno perduti i frutti del primo mese e si ricada nella trascuratezza indolente dei pensieri incontrollati. Bisogna assolutamente prov-

vedere a che i frutti, una volta conquistati, non vadano piú perduti.

Compiuta, con questa seconda disciplina, una siffatta azione d'iniziativa spontanea, ci si renda coscienti, attraverso un'osservazione sottile della propria anima (secondo tempo), dell'acquistato sentimento d'interiore impulso all'attività e si diffonda poi questo sentimento nel corpo, riversandolo dal capo fin sopra il cuore.

III

Nel terzo mese deve venir posta al centro della propria vita una nuova disciplina mirante al conseguimento di un certo equilibrio dell'anima di fronte alle oscillazioni di piacere e di dispiacere, gioia e dolore. Dobbiamo sostituire coscientemente uno stato d'animo equilibrato ad eventuali alternative di esaltazione e di depressione. Si tratta di sorvegliarsi, affinché nessuna gioia ci trasporti troppo, nessun dolore ci abbatta, nessuna esperienza ci faccia adirare smoderatamente, nessuna aspettativa ci riempia di speranza o di paura, nessuna situazione ci sconcerti e ci faccia perdere la presenza di spirito, e via dicendo. Non si tema che tale esercizio vada a renderci indifferenti; anzi osserveremo presto come al posto di ciò che si perde mediante questa disciplina sorgano nell'anima delle facoltà purificate. Soprattutto potremo sentire un giorno, osservando con sottile attenzione, una calma interiore fin dentro il corpo (secondo tempo). Questo sentimento di calma lo si riversi, procedendo in modo simile ai due casi già descritti, nel proprio corpo, facendolo irradiare dal cuore nelle mani, lungo le gambe, e finalmene verso la testa (terzo tempo). Il sentimento deve sempre di nuovo essere ricondotto al cuore e da quel centro esser fatto nuovamente irradiare. Naturalmente, ciò non può venir fatto dopo ogni singolo esercizio, poiché, in fondo, qui non si tratta di un singolo esercizio, bensí di un'attenzione continuamente rivolta alla propria vita interiore. Ma almeno una volta al giorno bisogna rendersi presente all'animo questa calma interiore e far poi l'esercizio di irra-

diarla dal cuore. Come risulta dalla figura, l'irradiazione va a tracciare la linea del pentagramma.

Nel quarto mese devesi coltivare, come nuova disciplina, la cosiddetta *positività.* Essa consiste nel considerare, di fronte a tutte le esperienze, agli esseri e alle cose, ciò che v'ha in essi di *positivo*. Questa facoltà dell'anima può venire caratterizzata nel modo migliore da una leggenda persiana circa il Cristo. Mentre egli un giorno andava per via coi suoi discepoli, vide sul margine della strada un cane morto già in putrefazione. Tutti i discepoli voltarono la testa per evitare lo spettacolo disgustoso. Solo il Cristo si fermò e, contemplando pensoso la bestia, disse: « Che dentatura magnifica aveva questo cane! ». Là dove gli altri avevano scorto soltanto il lato brutto e repellente, il Cristo aveva invece saputo vedere quel che, malgrado tutto, aveva

di bello. In modo analogo ci si deve sforzare di scoprire un lato positivo in ogni manifestazione e in ogni essere.

Questa disciplina ha relazione con ciò che si può chiamare la sospensione dalla critica. Non bisogna però credere che per questo si debba andar a chiamare bianco il nero. V'è tuttavia un divario notevole fra il giudizio che parte unicamente dalla propria particolare individualità e che definisce il positivo e il negativo, il bello e il brutto in funzione di questa stessa individualità, e l'atteggiamento di chi è capace d'immedesimarsi impersonalmente e con animo libero nel fenomeno o nell'essere estraneo, chiedendosi ad ogni proposito: « Da che deriva che questa cosa, questo essere sia cosí e cosí? ».

Chi per un certo tempo — diciamo, per lo spazio di un mese — per disciplina si sforza di scoprire coscientemente il lato positivo in tutte le proprie esperienze, osserverà gradualmente che in lui si manifesta un senso, quasi che la sua pelle si facesse permeabile da tutte le parti, e come se la sua anima si aprisse di fronte a segreti di ogni genere e a sottili processi dell'ambiente, che prima si sottraevano completamente alla sua attenzione. Di ciò appunto si tratta: di combattere la noncuranza, la disattenzione di fronte a queste cose sottili, insita in ogni uomo. Giunti ad osservare che il sentimento sopra descritto si manifesta nell'anima come una specie di beatitudine, si cercherà di dirigere questo sentimento, mediante il pensiero, nella direzione del cuore, facendolo fluire da là verso gli occhi e dagli occhi fuori, nello spazio davanti e intorno. Si osserverà presto che in tal modo si stabilisce un rapporto intimo con questo spazio: si cresce, quasi, di là da sé stessi: si giunge a considerare una parte del mondo circostante come appartenente ancora a sé stessi. Occorre molta concentrazione per questa disciplina; soprattutto, occorre saper riconoscere che ogni passione, ogni moto impetuoso e violento esercita su questo atteggiamento un'azione deleteria. Quanto alla ripetizione degli esercizi dei primi mesi, vale la norma già data piú sopra.

Nel quinto mese si cerchi di coltivare in sé stessi l'atteggiamento di chi affronta qualsiasi nuova esperienza con animo del tutto aperto e libero. Bisogna liberarsi completa-

mente da quella mentalità, che di fronte a una cosa nuova fa dire: « Non ho mai veduto, non ho mai udito alcunché di simile, quindi non vi credo, è un'illusione! ». Come disciplina, si deve essere pronti ad aspettare ad ogni momento qualcosa di affatto nuovo. Tutto ciò che fino ad allora si è riconosciuto come normale, tutto ciò che fino ad allora è parso possibile, non deve vincolare, sí da impedir di accogliere una verità nuova. Se qualcuno ci dirà: « Senti, il campanile della chiesa da stanotte pende da una parte », si deve poter pensare che, in via di principio, la conoscenza delle leggi naturali finora posseduta può modificarsi o completarsi in sèguito ad un tal fatto in apparenza inconcepibile. Chi nel quinto mese si dedichi ad una simile disciplina, osserverà che nella sua anima affiora un sentimento, come se in quello spazio, cui accennammo a proposito della quarta disciplina, si muovesse qualche cosa, come se qualche cosa vi diventasse vivente. Questo sentimento è oltremodo fine, sottile. Bisogna cercar di cogliere attentamente queste sottili vibrazioni del mondo circostante (secondo tempo) e di farle fluire in certo modo dentro a tutti i cinque sensi; segnatamente, attraverso l'occhio, l'orecchio, l'epidermide, in quanto quest'ultima contiene il senso del calore (terzo tempo della disciplina).

A questo stadio dello sviluppo esoterico si rivolga una minore attenzione alle impressioni legate alla reazione dei sensi inferiori, cioè a gusto, olfatto e tatto. Non è ancora possibile distinguere bene, a questo stadio, i molti influssi negativi che si mescolano a quelli positivi agenti in questo stesso campo. Perciò chi si esercita tralasci ogni estensione della disciplina ai sensi inferiori, finché non abbia raggiunto uno stadio piú alto.

Nel sesto mese si proverà a ripetere sempre di nuovo, sistematicamente, in ciclo, tutti e cinque gli esercizi. L'effetto sarà un particolare equilibrio dell'animo. Si osserverà segnatamente la totale scomparsa di ogni eventuale disappunto di fronte ai fenomeni e agli esseri del mondo. La calma comprensione di cose che prima restavano completamente nascoste all'anima si renderà possibile. Persino l'incedere ed il gesto dell'uomo si trasformano sotto l'influsso di queste

discipline e quando, un giorno, si rileverà che la stessa scrittura ha assunto un carattere diverso, si porà dire di essere in procinto di entrare in uno stadio superiore dello sviluppo.

L'insieme di una disciplina iniziatica comprende tre parti. La prima è la realizzazione contemplativa. La seconda è la continua attenzione su tutto ciò che accade in noi, su tutto ciò che sperimentiamo. La terza è il pervadere la parte sottile, occulta della corporeità con determinati stati: a tale sezione si riferiscono le discipline qui descritte. Esse investono varie zone:

I capo e spina dorsale;
II dal capo, attraverso il cuore, nel corpo;
III dal cuore, a tutta la persona;
IV dal cuore, attraverso gli occhi, nell'ambiente.

Quanto alla quinta disciplina, essa propizia un moto di ritorno: dall'ambiente animato, verso di noi.

Ancora due punti. *Primo*: i sei esercizi paralizzano l'influsso nocivo che può venire da altre discipline esoteriche, facendone restare il solo lato favorevole. *Secondo*: essi assicurano una salda base al lavoro di concentrazione, di meditazione e di contemplazione.

Commento

Per comprendere la portata e il vero significato delle discipline qui riferite, bisogna rendersi conto di quel che anche la psicologia moderna ha presentito, cioè dell'esistenza, nell'essere umano, dei cosiddetti « complessi », nodi di energie psichiche aventi una vita propria, tali da sottrarsi in gran parte al controllo dell'Io di veglia. Finora l'attenzione si è portata soprattutto su quei « complessi », che hanno una natura propriamente patologica. Ma formazioni del genere, tenaci e profonde, esistono anche nella persona piú normale. Esse hanno per effetto che nessuna impressione, nessuna esperienza giunga pura fino all'Io, ma subisca l'alterazione propria a impressioni ed esperienze precedenti, e che noi si reagisca in modo istintivo e automatico

seguendo linee già definitesi nel passato, anche quando nella zona della coscienza sia avvenuto, in via di principio, il superamento di siffatte reazioni. Vi è dunque, nell'anima umana, qualcosa che tende ad annullare ogni sviluppo nuovo ed attraverso cui si esercita l'influenza paralizzatrice o deviatrice di forze oscure, di forze, che si possono chiamare di « contro-iniziazione ».

Ciò si verifica nei varî dominî psichici, cioè nel campo del pensiero cosí come in quello della volontà, del sentimento, del giudizio e della memoria. Le quattro discipline qui riportate mirano a porre, in ciascuno di tali dominî, un principio di attività autonoma. Per i due primi esercizi, la cosa è evidente: sviluppando rigorosamente un corso di pensieri legato ad un tema che non ci interessa in modo speciale, concentrandovisi in modo coscientemente attivo e, del pari, compiendo, in una data ora, regolarmente, un atto che non offre nessuno speciale interesse e non ha nessun significato, alimentiamo una disposizione positiva della facoltà del pensiero e del sentimento, limitando la forza degli automatismi e degli impulsi disordinati e momentanei. Si può ricordare che anche negli « Esercizi Spirituali » di Ignazio di Lojola il superamento di ciò che questi chiama le inordinatae affectiones costituisce uno dei còmpiti preliminari principali dell'ascesi attiva.

Il terzo esercizio mira allo sviluppo della equanimità, cioè al raggiungimento di un equilibrio di fronte al piacere, e, in genere, alle reazioni emotive, al dolore, a far sí che queste reazioni non si manifestino automaticamente in noi. Si dovrebbe appunto giungere a conseguire il potere di fermare le reazioni immediate, che l'una o l'altra esperienza o sensazione tenderebbe a determinare; piú tardi, in pieno equilibrio dell'animo, si può nuovamente considerare ogni impulso, per accettarlo o respingerlo. Nell'avere una percezione o una esperienza, se nel passato ad esperienze simili si era unito nell'animo piacere o dolore, insieme al ricordo, la memoria ci riporta automaticamente anche a quel complesso affettivo che li conserva in noi, e la reazione nostra verso il mondo ne resterà immediatamente influenzata. In virtú della terza disciplina, invece, giungiamo ad ottenere che nel

campo del sentimento non si verifichi piú una reazione automatica, ma che ogni volta di fronte ad una data esperienza si conservi un'attitudine libera nel sentire e si vaglino le cose al lume del nostro stato attuale perfettamente cosciente. Cosí si propizia la terza liberazione, la liberazione del sentimento.

Quanto alla quarta disciplina — quella di imporsi di considerare nelle cose e negli esseri solo il lato buono e positivo e di rifiutarci di vedere il resto — essa non deve far nascere equivoci: non si tratta di andare per il mondo come un ingenuo idealista, di veder tutto bello, di cadere in ogni insidia della vita e di formarsi una visione falsata della realtà. Si tratta invece di acquistare, per un dato periodo di tempo, la facoltà di veder le cose positivamente, perché il lato positivo e creativo delle cose è quello che ha relazione con l'Io reale superindividuale, mentre il lato negativo si rifà alle limitazioni individuali contingenti. Proprio per tal via ci si può avviare verso la quarta liberazione, verso la liberazione del giudizio*; si può cioè affinare una disposizione del giudizio, a che esso si porti su ciò che negli esseri ha carattere superindividuale, che si lega ad un ordine superiore, esso solo effettivamente reale. In tal modo, si può perfino avere un presentimento di quel che in una singola vita trascende questa stessa vita e che precede la stessa nascita terrena ed umana* (cfr. vol. I, pp. 150 sgg.).

L'ultima disciplina, pur avendo punti di contatto con la precedente, se ne distingue: consiste nel non accettar nulla come già giudicato definitivamente e nel porre tutto nella piena luce della nostra coscienza, quasi come se ad essa fatti ed impressioni si presentassero per la prima volta. Ciò conduce ad una liberazione della memoria. *Se di fronte ad un fatto qualsiasi mi metto immediatamente a giudicare, faccio agire, automaticamente, un dato contenuto della memoria, senza un confronto attuale. Se invece mi dico: « Voglio esaminare la cosa a nuovo », di fronte alla percezione pongo il mio giudizio attuale, in modo oggettivo, e posso anzi vedere, a poco a poco, da che cosa proviene il contenuto della memoria stessa, posso percorrere la via dei ricordi, fino ad un punto, che non rappresenta il vuoto, bensí un cam-*

po obiettivo che posso esplorare liberamente e che si stende limpido dinanzi a me.

È in questo senso che le discipline qui riferite possono ben considerarsi come degli strumenti preliminari per il lavoro iniziatico della liberazione delle facoltà.

VIII

AVVIAMENTO ALLA MAGIA SECONDO GIULIANO KREMMERZ

Sarà utile per i nostri lettori tornare su varie cose, di cui già si è detto, attraverso la forma in cui esse figurano nell'insegnamento kremmerziano, e che peraltro è anche la stessa di quella talvolta figurante in alcuni scritti di nostri collaboratori, per es. di « Abraxa ». *Ciò, allo scopo sia di constatare le dovute convergenze, sia di un particolare lumeggiamento di qualche singolo aspetto.*

Ciò che segue, è costituito da passi stralciati da opere kremmerziane non facili da trovare (Commentarium, La Porta Ermetica, Avviamento alla Scienza dei Magi, *i quattro* Fascicoli, I dialoghi sull'Ermetismo) [1], *e poi ricomposti, con qualche modificazione di forma resa necessaria da questa stessa ricomposizione.*

La nostra *purità,* integralmente intesa, è la *neutralità* cosciente ed inalterabile della coscienza. Ogni odio e ogni amore, direi ogni interesse dell'operatore ermetico, nella riuscita della cosa voluta, rende inutile, annulla, distrugge il risultato aspettato.

Nel pieno equilibrio fisico e mentale, in un regime di vita sobrio, senza sforzi, osservando in silenzio, realizzando la vanità della parola, si propizia lo sviluppo dell'intelligenza ermetica.

Dall'ambiente, stàccati mentalmente, come da cosa che non deve e non può offenderti. Di': Gli ingiusti non arriveranno ad intaccare il mio equilibrio. È l'idea della piú

[1] Delle opere di Kremmerz nel frattempo è stata curata una ristampa dalla casa editrice « *Universale di Roma* ».

perfetta neutralità che assume l'immagine del completo Integrato: come un Signore giusto; spettro del Dio immaginato dai credenti, giudice, donatore opulento e magnifico del dono, col senso eccelso del gigante che non schiaccia con la mano un uomo malaticcio.

L'uomo perfetto non è tutto corpo né tutto spirito, ma l'integrazione dei poteri dello spirito nel corpo che lo alimenta e serve alle sue manifestazioni, in un equilibrio costante che impedisce l'eccesso sia dell'uno che dell'altro dei fattori.

Nella vita fisica, usa di tutto e astienti di tutto a volontà. Con un regime sobrio di vita, il corpo si fortifica. Se sei ammalato, digiuna. Rivolgi questo regime alle passioni e ai desiderî. Le passioni sono sofferenze per desiderî non conseguiti o non soddisfatti abbastanza. Desidera sobriamente, e quando il desiderio eccede, astienti. Ciò che piú allontana dal potere, è il desiderio della voluttà.

Un Maestro deve esser superiore al bene e al male, perché dalla sua neutralità all'uno o all'altro effetto dipende il suo stato equilibrato continuo, tale da sviluppare i poteri interni e da servirsi di essi in tutti i sensi. Ogni operazione porta impresso lo stato di equilibrio o di squilibrio dell'operante.

Il laboratorio, sei tu stesso, ed occorre che tu vi veda chiaro come alla luce del sole. Rifletti sulle tue azioni e medita su di esse. Le caratteristiche, le impulsive, quelle che conservano il loro stile costante, disveleranno a te il tuo essere antico, la tua storia obliata e ciò che sei stato. Prendi l'abitudine di esaminare con frequenza la tua coscienza.

Esser sinceri con sé stessi è necessario, ed è la cosa piú difficile.

+

Il proprio corpo, come l'anima, può essere abituato al freddo e al caldo. Cosí tu devi dominarlo: proibendo o comandando: dando e togliendo. Il corpo fisico e

l'anima tua debbono obbedire e mantenersi costantemente agli ordini della tua intelligenza, la quale ha diritto di soffiar caldo e freddo con la bocca. Cosí mangia e digiuna, veglia e dormi.

Il tuo pensiero agisce tanto sicuramente sul corpo, che con un allenamento sufficiente disporrai interamente di quest'ultimo. Non aver paura di contagi, infermità, disturbi di alcun genere. Basta *pensare* volendo che la tal cosa nel tuo organismo non accada.

Èducati gradatamente. Con le sensazioni di caldo e di freddo: in un giorno rigido, pensa per es. che puoi continuare a fare a meno del pastrano, perché il freddo non ti nuoce, anzi ti energizza. Nel caldo, comincia a volere che la tua pelle non trasudi; poi, che il caldo esterno non ti si renda molesto. Rivòlgiti ai varî bisogni: a quelli dell'abitudine: non astenerti dal bere, se ne hai l'abitudine, ma *volere* che il bisogno del bere cessi. A quelli fisiologici: *volere* che la sera a tale ora il sonno venga o, al contrario, *volere* che fino a determinata ora il sonno non venga. Digiuna, non per penitenza, ma per inibire allo stimolo della fame di affacciarsi prima di un dato momento.

Potrai per tal via operare direttamente sull'organismo, per piccoli disordini che possono affacciarsi. Nei piú deboli la volontà è *immaginativa,* nei piú abituati è semplicemente *enunciativa.* Allora non avrai bisogno di « suggestione »: ti basterà volere con sicurezza, come il padrone che dispone di uno strumento.

L'educazione ermetica tende dunque a rendere le facoltà integrative dell'intelletto umano padrone assolute dell'involucro animale, per farne un servo obbediente e pronto all'autorità psicodinamica che è in noi. Purìficati di ogni ostacolo al libero esercizio della volontà intelligente: *lìberati da qualunque necessità.*

+

L'uomo essendo concepito come analogo al cosmo, la magia ha per base dei suoi precetti le leggi analogiche

delle cose e degli atti che si compiono. Per esempio, la lavanda è simbolo analogico dell'apparente virtú dell'acqua che monda la pietra che bagna; quello del digiuno, è analogo alla liberazione dalle ostruzioni; quello della castità, allo stato libero, e non di passione concupiscente, cioè di patimento. Làvati per render con l'atto che compie la tua mano non solo monde le carni e i sensi esteriori, ma soprattutto l'essere nascosto che nel giorno ha ricevuto impressioni impure. Sii per abitudine temperante e compi il digiuno del plenilunio mangiando una sola volta — perché tu sappia che nel primo giorno della sua apparizione la luna è verginale, innocente e pura analogicamente al corpo lunare o astrale dell'uomo, che all'atto di nascere è senza le stimmate della nuova vita umana. Sii casto, cioè non concepire lo stato di turbamento della passione — né obbedirvi, né provocarlo, né saziartene.

Per compiere un rito, non occorre la « fede ». È necessario solo che esso venga eseguito senza alcuna alterazione di forma. Con tutta la precisione opportuna, come il contadino che va nel suo orto, nasconde il seme nella terra e aspetta che divenga pianticella, poi albero.

+

La realizzazione, in alto come in basso, è un atto di *amore*: sia per il bene che per il male: per ciò che reca utilità e per ciò che reca danno.

Qualunque idea di vantaggio personale intorbida ed arresta — compenso morale o materiale, è lo stesso. Se un innamorato « prega » per la sua donna, non ottiene nulla se non converte il suo amore di innamorato in quello della madre che si immola per il figlio. Domàndati se, quando l'infermità di un altro passasse nel tuo corpo, avresti la forza di soffrire in vece di lui senza lamentartene e pentirtene. Se senti di poter rispondere *sí* — sei pronto ad ottenere le virtú taumaturgiche.

Stato di amore: sottilmente, benevolmente, devi sentire tutta l'ampiezza di uno stato di tenera responsabilità,

come si sentirebbe spontaneamente per un bimbo che senza parlare domandasse aiuto. Come l'ospite che apre la porta di sua casa ad una persona amica, e la avvolge della sua padronanza. Sentimento che è pietà, compassione, carità, un esser come il protettore che lascia in sé riposare l'altro e che vedrà tutto compiuto. Avvolgi l'altro in un'onda di bene, pensa a lui e *dagli* (non vi è altra parola) la calma, l'insensibilità al dolore, la vita ([1]).

Non conosci l'amore che unisce due anime senza desiderî, senza eccezioni, senza particolarismi, senza interesse, e che nel tempo stesso vivono dello stesso desiderio, dello stesso particolarismo, dello stesso interesse, in una comunione di bene profondo, dove nessuna ombra è possibile. Questo amore si chiama Beatrice, perché è Luce, Lavacro, Beatitudine. Non è un'arte e non è una scienza. È uno spirito che annuncia l'Ermete, *come l'aurora il Sole*. Bisogna invocarlo. Se viene, non allontanarlo, perché non tornerebbe piú. Se viene accoglilo. Chi tu amerai sarà preso dallo stesso amore e se è piú perfetto ti darà tutto ciò che chiederai al suo spirito ([2]).

Questa è la prima piccola chiave.

+

La preghiera, ermeticamente, è un atto di concreta fluidificazione della volontà. Formulare l'idea, e desiderarne ([3]) la realizzazione, è *preghiera*.

([1]) Il tutto rimanendo lo stesso, non vi è che da cambiare la qualità di ciò che si dà, e che come *stato* o imagine fluidificata va prima suscitato in sé, quando si voglia condurre l'operazione ad un esito opposto, o semplicemente diverso. Cfr. vol. II, cap. VII: « *La Magia delle Statuette* ». Per il bene, come per il male, ha detto K., la condizione è l'*amore,* inteso in senso ermetico, come semplice forza di *rapporto avvolgente* e di *penetrazione.* [*N. d. U.*]

([2]) Un tale amore cessa di essere necessariamente legato ad un particolare essere. Riteniamo anzi che l'allusione all'amore suaccennato fra due persone abbia soprattutto per scopo il far capire, per analogia, di che stato si tratti: uno stato che poi in magia si deve giungere a saper evocare *in sé* senza appoggiarlo e legarlo a nulla. [*N. d. U.*]

([3]) È evidente che qui si tratta di una specie di « desiderio », diverso da quello, in ordine al quale Kremmerz stesso, conforman-

L'immaginazione delle cose ben definita, pittorica, minuta, cesellata nei piú fini e definiti particolari, è volontà in atto, è creazione. Concepire, immaginare, ritrarre bene l'idea, poi sentirsi nello stato di *verità,* d'accordo, ed in coscienza, con la cosa pensata, è atto di volontà, sia che la parola esprima il pensiero volitivo, sia che non lo esprima. La volontà è perfetta quando nella coscienza l'idea plasmata è l'idea vissuta. Pace fra idea immaginata e coscienza, volontà in azione, amore che interviene e feconda.

Nella coscienza cosí integrata, con la volontà profonda, fuor da ogni influenza d'ambiente, credenza o passione, il potere ermetico si manifesta spontaneamente, senza sforzo, attraverso il solo atto immaginativo. *L'immaginazione è lo strumento di creazione delle coscienze integrate.* Basta la creazione di una forma pensata in tale condizione interiore, perché la forma si realizzi, non come risultato di uno sforzo, ma come quello di uno stato di essere indipendente ed intimo, che non conosce ostacoli. La concezione, in magia, è un lampo, una fulminea operazione che implica educazione perfettissima sia del corpo fisico che di quello mentale.

Dunque: chiudi gli occhi, crèati una immagine e mirala. Nel buio, vedrai di una vista che non è quella sensibile. Fa che piú persone nello stesso modo chiudano gli occhi ed aprano la vista intellettuale — allora si è stabilito per rapporto la comunione con la luce. Il rapporto fra le vibrazioni astrali percepite dai singoli forma la *corrente astrale,* che a suo tempo devi imparare a padroneggiare.

Ermete deve farti concepire il moto mentale fuori di ogni corpo, superficie, spazio: moto libero in un ambiente intellettuale senza dimensioni, o che comprende tutte le dimensioni. La mente umana ermeticamente pe-

dosi a ciò che è stato sempre insegnamento magico, dice che il desiderio paralizza la realizzazione. (Cfr. vol. I, p. 284 e vol. II, p. 168). [*N. d. U.*]

netrata in questa funzione, ne ritrae una virtú divina che si muta in poteri miracolosi.

+

Magia, è lo stato di *mag,* cioè uno stato intensivo di transe, che mette in diretta comunicazione il nostro corpo fluidico con la corrente astrale cosmica; proiettandolo fuori del corpo fisico *come un'ombra senza luce,* giacché la luce astrale è luce *nera* ([1]).

Quando il centro intellettuale predomina sugli estremi periferici in contatto col mondo esterno, è possibile di staccare e di isolare il corpo fluidico dall'esterno, liberando il potere mentale, che allora *vede.* Rendere inerti i sensi animali per dare completa libertà all'*altro,* all'Ermete, che è il senso conduttore fra l'ultraumano e l'umano. Non estasi passiva che vede le manifestazioni, ma potere di *dirigerle,* dandovi forza.

Tutto ciò che si pensa in astrale, è realizzato in atto: le cose ermeticamente pensate sono fatti veri, perché divengono reali. Entrare in tutti i modi in contatto col mondo di là, e agire attivamente in esso per avere le reazioni, o effetti, nella vita reale comune.

+

Gli spiriti degli elementi, o elementari, sono condensazioni di materia eterea ([2]), con determinazione di vita

([1]) Nei « *Dialoghi* », Kremmerz espone inoltre l'insegnamento, che lo spirito è soffio, e come soffio dopo la morte va a confondersi e a dissolversi nella massa dell'etere cosmico. Solo il mago, operando la proiezione, non emette il suo spirito (aria, vento, soffio), *ma un secondo sé stesso* che contiene lo spirito e gli fornisce un corpo simile all'umano, invisibile all'occhio fisico, indistruttibile, capace di compiere col potere della mente ciò che l'uomo ordinario fa con le membra, e non piú bisognoso del corpo fisico per spostarsi. [*N. d. U.*]

([2]) I nostri lettori, da quanto si è detto a piú riprese, hanno sicuramente modo di dare ad espressioni del genere il loro giusto senso. [*N. d. U.*]

e finalità determinata. Secondo l'elemento che, per la specifica funzione, predomina sugli altri pure presenti, essi appartengono ad una delle quattro classi, di elementari del Fuoco, dell'Aria, dell'Acqua e della Terra. Ognuna di queste famiglie è innumere, riproducentesi, ricostituentesi, vivificantesi, rinnovantesi continuamente. Ogni spirito, di vita limitata. Ogni vita, di intelligenza relativa alla sua funzione. Ogni elementare, inesorabile ricercatore del suo fine.

Immobilizzati da questo fine, essi possono divenire immortali quando per opera dell'uomo acquistano le proprietà ermetiche della mente umana: con la libertà volitiva e negativa che in loro si fa piú precisa e libera che nella incarnazione. Questi enti però conservano la inesorabilità del loro primo carattere quando siano attratti nell'orbita di fini simpatizzanti con l'indole loro.

La forza mentale ermetica, divenuta attivissima, ha poteri dominanti sugli spiriti elementari, fino a poterli dissolvere e, negli ultimi gradi della magia, renderli immortali.

Vi è uno stuolo grandioso di spiriti elementari in desiderio di immortalità — dicono i libri sacri; e tu con questi sei, per condizione fatale della via, maggiormente in contatto, *perché sono tutti elementari di Fuoco, hanno sete, e tu hai l'acqua per dissetarli.*

Di Fuoco è l'etere, di fuoco inconcepibile finché il tuo spirito non sia giunto ad uno stato speciale. Lo scopo è appunto: 1) Ridurre l'uomo allo stato di etere ([1]); 2) ridurre l'etere allo stato di Fuoco ([2]); 3) ridurre il male che viene in nostro contatto a mezzo del movimento purificatorio integrato.

Il Simbolo: Ermete che ama Venere.

Il Nome: Piromagia, o Magia eonica.

([1]) Si confronti la relazione facente parte del capitolo precedente circa l'alchimia indù. Identica è, anche, la formulazione nell'alchimia taoista. [*N. d. U.*]

([2]) È ciò che è stato anche chiamato *ignificazione della luce astrale.* [*N. d. U.*]

La Forma: La veste rossa con triplice nodo al cordone serico.

Il Mistero: L'iniziato chiuso nel buio profondo del cappuccio.

Il Fine: L'Ermafrodito, unità indissolubile dei complementari.

Il Segno: La palma in alto — la Fiamma.

Il Mezzo: Il Silenzio.

RUD

PRIMA ASCESA

La vita è un viaggio durante
le ore della notte.
PANCATANTRA

La seguente descrizione della prima ascesa di una delle piú ardue vette dolomitiche (cfr. anche Rivista del CAI, *maggio-giugno 1929) può non esser priva di interesse per i nostri stessi lettori, in ordine alla possibilità che ancor oggi, in circostanze speciali, vengano vissuti significati non privi di relazione con la cosiddetta « via dell'azione ».*

Nel seno della montagna, una delle piú grandiose della catena alpina, tra dirupati contrafforti e pareti altissime è racchiusa una caratteristica conca di neve.

È come l'atrio di un immenso tempio di roccia sconvolto in un passato immemorabile e consumato dai millenni, tra i cui ruderi colossali si erge ancora intatto solamente un idolo strano, quasi simbolo immutabile di una fede primitiva spenta nel fluire del tempo e sepolta nelle intime tendenze dell'istinto: la fede nella Terra madre e nel Dio Sole.

L'idolo di roccia — che ora ha un nome, meschino e illusorio come lo sono tutte le cose umane di fronte alla natura primordiale — erompe improvvisamente all'estremità piú elevata della conca nevosa, con la sua parete orientale a picco, resa piú bianca e liscia alla base dal

ritirarsi del nevaio; e si avventa nello spazio mantenendo con ostinazione la verticalità e la levigatezza, levigatezza che anzi si accentua maggiormente nella parte superiore, verso la sommità. Inquadrato tra il nodo centrale della montagna e un mirabile allineamento di cuspidi e di torrioni, rivolto a settentrione, del quale egli è dominatore protervo, dal versante occidentale invece, cioè l'opposto a quello della conca, appare come un colossale pilastro non molto sporgente dall'allineamento ma con la fronte liscia, altissima e rigorosamente a picco.

Nell'ammirare le proprie costruzioni l'uomo si compiace della sua opera, e quando vede nella natura qualcosa di simile, allora prova l'illusione che la natura rifletta l'opera umana e umanamente agisca, ed in questa illusione egli esalta le sue fatiche e sé stesso, gode e trova una bellezza nelle cose naturali. Questa è la bellezza piú facilmente e comunemente sentita. Esiste però un'altra bellezza, che non è legata ai gusti individuali, che non è quella « carina » della vuota mentalità mondana, né il nebuloso « bello » ideale dei filosofi, una bellezza superiore che affascina anche se inesplicabile e sdegnosa di piacere: l'espressione della potenza.

L'inviolato idolo della conca di neve possiede tale bellezza. Con la sua grandiosità austera e attraverso la sua nudità essenziale, completamente spoglia di ogni ornamento, rivela una natura immutabile, un'infinita sicurezza, un immenso potere. Non assomiglia ad alcuna delle costruzioni umane, ma nell'estrema semplicità e severità delle sue linee manifesta una individualità dalla quale emana intensamente una misteriosa suggestione di sgominante ostilità e uno strano fascino.

Altre vette hanno in modo straordinario, per le dimensioni, la struttura e l'ambiente assieme, la bellezza della potenza, e la diversa architettura di ciascuna l'esprime con un proprio stile, poiché — come già nel concetto di Nietzsche — « l'architettura è una specie di eloquenza del potere espressa dalle forme ». In alto come in basso, tra le rupi formidabili e negli spazi eccelsi che le avvolgono, la potenza è contrasto alterno, opposto e reciproco

di forme e di elementi che l'euritmia degli apicchi traduce in simboli primordiali.

Arrampicatori di vari paesi avevano tentato invano piú volte la conquista di quella vetta.

In un problema alpinistico può riflettersi la natura di un individuo; come in poche altre attività umane, qui l'individuo può sentire e volere veramente sé stesso. Nelle scalate piú difficili si afferma e si realizza nel modo piú netto la volontà di potenza. Ma questa affermazione deve porsi e mantenersi sempre al centro come significazione assoluta dei valori, poiché fuori dalla nuda volontà di potenza ogni volere si disperde nell'agitata passività dei desideri e degli impulsi in cui viene ad oggettivarsi la relativa incapacità dell'Io di realizzare la propria autarchia. Con questa assoluta centralità sentii il problema e la sua ricerca risolutiva. Ricerca vissuta, preludio e radice dell'azione, intimo commisurarsi con la difficoltà, primo sforzo e interiore sviluppo per adeguarsi alla difficoltà stessa, esaltazione e liberazione della potenza immanente. Ricercare sé medesimo e per ritrovarsi nella soluzione del problema come sulla soglia di una nuova esistenza libera ed eroica: questa fu veramente la mia ricerca. Cieco ed estravertito inseguimento di desideri, impulso esteriore soltanto, è l'azione, anche in alpinismo, quando s'appoggia alla vanità, quando serve, piú o meno direttamente, lo stimolo e l'opinione altrui.

M'aggirai solo e seminudo in orge di libertà e di sole interrogando la sfinge proterva nel cui volto l'impassibilità delle cose eterne pareva irridere alla inanità d'ogni sforzo.

Finché, trovato un compagno ideale, in perfetta armonia di volontà e di azione, la vetta venne assalita. Ma la giornata, chiara e promettente alla partenza, si rannuvolò ben presto, divenne minacciosa, e il temporale non tardò a scatenarsi. All'improvviso la pioggia cominciò a battere violentemente tutt'attorno sulle rocce arse. Ci rintanammo stentatamente in una piccola rientranza poco sotto la cresta. L'aria era satura di elettricità e ci aspettavamo da un momento all'altro qualche

scarica scoppiare con fragore sul dentato profilo di essa. La pioggia cadeva fitta e rabbiosa, il vento spingeva continuamente nebbie dense e scure. Il nostro idolo era forse il Dio degli uragani: non lo potemmo neppur vedere.

Quando lasciammo la rientranza eravamo intirizziti dal freddo e dall'immobilità. La pioggia ostinata e gelida infieriva. Le pedule bagnate, la roccia molto friabile, le mani gelate, l'acqua, resero la discesa piuttosto pericolosa.

Lentamente il tempo si calmò e noi rientrammo nel rifugio.

Verso le undici il cielo s'era rapidamente e definitivamente schiarito, e cosí bene, che provammo il rincrescimento di non aver proseguito.

Poiché una via di salita direttamente dalla base rappresentava il nostro ideale, decidemmo per quel giorno di tentare il superamento del primo evidente strapiombo che si presentava nella parte inferiore, e vedere cosí eventualmente se la prossima volta non fosse il caso di tendere all'arrampicata diretta invece che alla via per la cresta.

Col proposito di questo tentativo preliminare e parziale prendemmo con noi solamente una corda di quarantadue metri, pochi metri di cordino destinato a fare degli anelli, alcuni moschettoni, cinque chiodi fra tutti e due, e ciascuno il suo martello; tutto il resto venne lasciato sul margine della morena. E su per il nevaio e per il contiguo ghiaione.

Il primo contatto con la roccia mi trovò rispettoso, come timido e onorato al tempo stesso, ma subito la difficoltà mi guardò negli occhi con senso di mistero e di voluttà nascosta, e l'orizzonte e la montagna svanirono senza che me ne accorgessi, sentimenti ed emozioni si dispersero come il torrente si perde nel lago alpino nella cui specchiante limpidezza mi pareva essersi trasformata la mia coscienza, lasciandomi scorgere nel fondo, nell'Io, con una trasparenza ignota, riflettendo la volontà dell'azione nuda, fine a sé stessa.

Il gioco divino era incominciato e la sua ebbrezza mi prese.

Non la montagna, immota materialità, o talora astratta idealizzazione spirituale, ma la difficoltà è la vera compagna di gioco dello scalatore, la suscitatrice del potere, l'amante insaziata e inesauribile che moltiplica le proprie offerte piú è amata, che appena posseduta si trasforma e nuovamente seduce con altri aspetti maliosi finché la possiedi ancora in una lotta incessante d'amore e di conquista.

Il canalone iniziale, foggiato a diedro, perpendicolare, termina in una incavatura al disotto di un soffitto, nella quale, già risvegliato dalle prime sensazioni della difficoltà, raggiunsi il compagno. All'infuori, sopra di noi, saliva la parete strapiombando al principio e poi accennando gradualmente un diedro aperto e superficiale fino a due piccole infossature nere, rotonde e regolari, avvicinate, assai caratteristiche, due veri occhi di gufo il cui sguardo fisso di sfida e di malaugurio avevamo ben notato dal nevaio, durante la mattina. Da un gradino, uscendo a sinistra dal soffitto, l'amico esaminò attentamente lo strapiombo e attaccò.

Non potevo veder nulla, sorvegliavo con gran cura il lento moto della corda mentre il tempo passava nell'attesa grave e silenziosa. Ma nell'incognito silenzio c'era il ritmo invisibile dell'azione, ché una chiamata infine mi invitò ad avanzare.

Mi afferrai con tre dita di ciascuna mano ad un unico appiglio, portai ambedue i piedi all'altezza delle mani, semplicemente puntellati, con tutto il corpo all'indietro; reggendomi con tre sole dita staccai una mano e con grande sforzo riuscii ad afferrare un appiglio piú in alto, e poi aggiustai la posizione dei piedi. Cosí entrai nel pieno della difficoltà che seguitò intensissima per un tratto considerevole.

Ogni minima sporgenza o rilievo a cui le dita potevano penetrare, ogni scabrosità di rupe a cui le morbide pedule potevano poggiarsi o puntellarsi, era un'astuzia sottile di lotta, un motivo d'arte, una voluttà di nervi

tesi, un ritmo di gioia, una sorgente di potenza che aveva un interesse e un valore piú essenziale che non il nome, il lusso, gli onori e tutte le finzioni della cosiddetta vita civile.

Quando fui presso il compagno egli mi fece osservare contento: Vedi, siamo già agli « occhi »! E infatti quelle due orbite vuote erano là come colpite dallo stupore della nostra vittoria.

Senza arrestarci, proseguimmo, sempre diritti, con una bella arrampicata su per una serie curiosa di nicchie sovrapposte. Varcata l'asperrima soglia dello strapiombo precedente, ci sentivamo completamente penetrati nel regno della nostra sfinge, e le rupi, gli scorci delle incombenti pareti, l'aria stessa, il silenzio tutto aveva l'incanto dell'ignoto, come di favolose regioni.

Le difficoltà diminuirono e ci trovammo quindi in sul limitare di una prima grande caverna nera e gocciolante. Un piccolo pendio di terriccio bagnato saliva verso il fondo di essa. Per conservarmi le pedule asciutte, nell'ascendere volli usufruire di un masso che sporgeva, ma al primo tocco si divise e franò. Balzai rapidissimo da un lato per non venire travolto, non bastò, un piede rimase sotto. Temetti una frattura. Liberato il piede, la pedula aveva superiormente un largo strappo e del sangue venoso si raggrumava attorno ad una ferita dolente ma non grave.

La mia volontà s'era fatta piú fredda e tagliente, come temprata dall'avversità patita, e l'ascesa continuò tra difficoltà durissime.

Oltrepassata la caverna, il nostro progetto di tentativo preliminare si poteva ormai considerare realizzato. Ma chi si ricordava neppur lontanamente d'aver fatto dei progetti? La vera scalata trascende progetti, intenzioni e scopi! Appunto perciò è ascesa, e superamento.

L'intensità dell'azione ci aveva spogliati da concetti, sensazioni e ricordi come da vesti inutili poste intorno ad un corpo malato quando ha piú bisogno di sole. Nulla piú si intrometteva nel contatto tra noi e la montagna. Lontani sia da timori che da speranze, era in noi quel-

l'esaltazione lucida, secca, interiorizzata, che il sentimento di forza e di volontà accresciuta ritraeva dalle difficoltà superate con gioia.

Decidemmo di andar oltre.

L'amico salí in linea diritta su per la parete chiara e liscia la cui ripidezza e difficoltà gradatamente aumentavano.

Egli vinceva con la calma della forza consapevole.

La lotta era magnifica! Nell'immensità dell'abisso silente i colpi di martello del compagno che piantava qualche chiodo d'assicurazione ritmavano il nostro canto di vita con l'insidia dell'imprevedibile.

Col progredire dell'ascesa le pareti via via s'allungavano, si distendevano, incombevano sempre piú. Lo sguardo scorreva senza arrestarsi lungo l'uniformità liscia e vertiginosa dello strapiombo crescente. Il nostro idolo selvaggio ostentava ora sopra di noi la sua parte piú alta e piú terribilmente levigata.

Ci insinuammo dapprima su per una gola che si rinserrava subito a camino, poi il compagno si impegnò direttamente nella parete sovrastante.

La mia mente, concentrata nell'azione, non poteva distrarsi in riflessioni, la potenza dell'impulso dopo le difficoltà lasciate dietro di noi non dava sosta. La difficoltà si manteneva, in questo tratto, fortissima.

Mancava poco alle sei di sera quando toccammo la cima.

La tenaglia delle difficoltà si aprí scatenando in quell'istante silenziosamente l'anima e i sensi nella libertà sovrumana degli orizzonti sconfinati che improvvisamente si rivelavano.

Il cielo era opalescente, un tramonto di madreperla illuminava l'orizzonte tutto ricamato di profili lontani. Lento moriva il giorno nella quiete eccelsa e nell'incontaminata solitudine della vetta. Il respiro misterioso della bellezza ci animò col suo ritmo piú intimo e profondo. E soltanto allora conobbi veramente il senso della verginità della cima che non consiste nella novità, ma in una purezza, in una primordialità e una assoluta

semplicità di rapporti con le forze della terra e con sé stessi.

Nulla avevamo né per dissetarci, né per sfamarci, ma non sapevamo nemmeno che la fame e la sete avessero esistenza; eppure dalla mattina non avevamo bevuto e dalla sera precedente non avevamo mangiato.

Forse anche noi, anch'io, m'avvicinai a poter dire: « Gli spiriti aerei delle altezze mi recano l'alimento » come lo yogî tibetano Milarepa nel suo magnifico *Canto di gioia,* al ritorno da un lungo isolamento sulle vette nevose dell'Hîmalaya.

Appena ci svegliammo alla coscienza del tempo — giú subito in discesa, assillati dal finire del giorno. Una ventina di minuti era volata sulla cima.

Questa discesa fu mirabile e temeraria, colma di sensazioni che raggiunsero ignote profondità interiori.

La fretta e le difficoltà ci costrinsero ben presto a calarci con la corda. Lungo di essa scorrevo sfiorando le lisce pareti a picco, meravigliandomi continuamente di averle prima superate in salita.

Il consumo degli scarsi mezzi disponibili si faceva sempre piú preoccupante. Non era il fatto in sé della discesa con la corda che rappresentava per noi la difficoltà, ma il fissarla prima e il toglierla dopo. Trovare una fessura per il chiodo od una sporgenza per l'anello di corda era un problema, un travaglio, su quelle rocce lisce e compatte, mentre la sera cominciava a sommergere la montagna, addensandosi dapprima nelle gole e nei camini, e tutte le luci man mano si facevano grigie, plumbee, indistinte, come fisse nello stupore del crepuscolo.

E non avevamo una candela, una lanterna, niente, oltre quel minimo materiale da scalata preso con noi all'inizio.

Le penombre illividivano e incupivano sempre piú il gigantesco idolo di roccia rendendolo torvo e allucinante come il simulacro di una deità barbara e incomprensibile.

Continuammo a discendere, con l'energia e il volere

serratamente protesi in un disperato inseguimento della visibilità fuggente. Il mio compagno martellava con furore epico.

Rinserrava i nodi di chiusura negli anelli di corda tirandone i capi coi denti a strappi selvaggi come indemoniato. E giú veloci per il nostro filo, come il ragno che si vede devastare la tela.

Il ritiro della corda divenne ansia che si calmava solo quando la fune liberata fischiava nell'aria piombando sotto di noi. Ogni ritardo allo scorrimento, ogni groviglio da districare erano perdita di un tempo prezioso.

L'oscurità s'appesantiva attorno a noi e sembrava penetrare lentamente dentro alle pareti. A poco a poco l'orizzonte, il cielo, la montagna, tutto scomparve nelle tenebre della notte: una notte senza luna e con poche stelle, cosí nera che pareva non dovesse piú conoscere il giorno.

Cacciavo e ricacciavo lo sguardo nell'abisso nel cui fondo si percepiva ancora vagamente come un barlume la bianca distesa del nevaio, ormai divenuta l'unica e sempre piú confusa sensazione della fine della profondità dove si perdevano le pareti invisibili.

Non era piú possibile comprendere esattamente dove eravamo. Si sapeva dove proseguire, sempre secondo la perpendicolare per mantenersi sulla giusta via, e nient'altro. Mentre io meditavo che un bivacco s'imponeva ma che non si trovava piú uno spazio in cui potersi rannicchiare, l'amico, senza alcuna convinzione, diceva che qualche calata ancora ci avrebbe fatto toccare il nevaio.

Il valore, la complessità e il significato di tutte le impressioni di quelle ore notturne sorpassarono ogni facoltà di rappresentazione.

Talvolta un brivido acutissimo d'isolamento soprannaturale mi investiva tutto per degli attimi.

Poi la volontà subito si riaffermava appena un grido risalendo dall'abisso di silenzio, di tenebre e di ignoto m'avvertiva che dall'amico disceso era stato trovato un punto d'arresto.

Nel mio spirito oscillava la sensazione di una notte

eterna e di una discesa senza fine come imposta dal destino. Mi sembrava di realizzare materialmente la verità esoterica, che « la vita è un viaggio durante le ore della notte », come è detto in uno dei piú strani testi indù.

Ricordo l'ultimo chiodo conservato come estrema risorsa, che dal compagno, in una fessura trovata a tastoni, venne piantato martellando forsennatamente nell'oscurità senza sbagliare un colpo; e una successiva discesa utilizzando un risalto minimo che di giorno non si sarebbe visto ma che alle mani che tastavano nel buio parve un monumento. Mentre tenevo il piede su di esso ad assicurar la corda, la voce dell'amico disceso dette improvvisa un grido. Egli aveva toccato il nevaio!

Era la fine della lotta, la conclusione, la salvezza dopo l'interminabile insidia!

La sicurezza vicinissima mi fece sembrar maggiore il rischio dell'ultima calata. Accarezzai piano la sporgenza come affidandomi alla benevolenza del suo attrito trattenente la fune e mi avviai curando meticolosamente di tener questa ben tesa contro la parete. Ancora una volta il pensiero che la corda scivolasse già dal suo attacco si fissò lucido nella mia immaginazione con la previsione di una caduta mortale: sparí col sentirmi poi scorrere regolarmente, balenò ancora e disparve mentre andai giú diritto ad infilarmi nella spaccatura tra il nevaio e la roccia. Sapevo che la spaccatura da una parte si incuneava profonda, mi spinsi dalla parte opposta, ove era ad attendermi il compagno. Si scese disordinatamente per il nevaio e fummo di nuovo presso i nostri sacchi da montagna sulla morena.

La lanterna accesa, dopo tante tenebre, ebbe per noi lo splendore di un piccolo sole! Vedere intorno a sé, star seduti assieme, deporre indifferentemente qua la corda e là il martello, stendere le gambe e poggiarsi comunque e avere ancora del posto disponibile, da per tutto aver posto, era inaudito, prodigioso! Fu una sosta goduta da ogni fibra, lo spegnersi d'ogni tensione in un'eco di gioia.

Mancava poco piú di un'ora a mezzanotte.

Nessun suono l'aria ci portava dai dispersi villaggi dormienti nelle valli basse e lontane.

Ci parlavamo a sbalzi ridendo e ingoiando un po' di cibo che avevamo, i muscoli e i nervi completamente distesi in una serenità di vivere pura e gioconda come l'infanzia, stretti nel nostro piccolo cerchio di luce spezzettata tra i massi, ai piedi del gigante vinto nel giorno e rivinto nella notte che, senza vedere, sentivamo incombere solenne.

Gioia di ricordi e potenza di sensazioni si erano radunate nelle nostre anime in quel breve tempo della vita nostra!

Certo la nostra cima era una conquista alla portata di pochi, ché la sua esasperante levigatezza sgomenta e spoglia l'impulso da ogni ardore vanaglorioso e da ogni fatuo entusiasmo, senza i quali spesso l'uomo non sa muoversi. Pure, non era la riuscita, ma la risonanza dell'azione in sé stessa che nell'anima, come rinnovata, pareva aver dato tutta la natura in dono.

Nessun « record sportivo », come tale, può dare questo dono. Bisogna saper ricavare da una scalata infinitamente di piú: tendere a compierla solo come interiore violentamento dei propri limiti, come mediazione di un atto puro di potenza, per trascenderlo, per purgare l'azione dall'impulso e dall'emozione e risuscitarla come libertà.

Ogni movente nobile o ignobile è pur sempre dipendenza, la causalità è una catena. Ma sulla montagna si apprende a scuoterla, a romperla.

Echi nostalgici di assolute libertà risveglia il mondo delle rocce. « Come sono belle, come sono pure queste libere forze non ancora macchiate di spirito! » ebbe a scrivere Nietzsche in gioventù dopo esser ritornato dalla montagna in tempesta; intendendo però come spirito i sentimenti e le passioni umane.

Che importa in sé una scalata? Forse poco. Ciò che importa è la potenza che sappiamo destare in noi gio-

cando col pericolo, quando la volontà si vuole per intero.

Immensa è la gioia d'ascendere e il godere cosmicamente le rupi, il sole, gli elementi, perché soltanto in questa immediatezza di rapporti c'è il respiro delle altezze, l'estensione dei sensi, la libertà.

Se involutamente è detto nel *Pancatantra* che « la vita è un viaggio durante le ore della notte », sonno, torpore mortale è ogni esistenza che non abbia il senso del termine del viaggio e del risveglio al giorno.

In montagna possiamo cogliere brividi di questo grande risveglio.

In montagna possiamo ritrovare l'essenza indomita e primordiale della natura e della vita, la luce del giorno interiore.

In montagna, quando le voci abissali della natura, l'azione detersa e spassionata, il gioco intenso col pericolo convergono spezzando il senso limitato della vita, varcano le soglie dell'anima sensazioni sottili vibranti in stranissimi ritmi di musica non-umana; e, come uscendo dall'*eterno ritorno* nietzschiano, come scorgendo il centro del cerchio infinito del divenire, come svolgendo le prime spire del velo di Mâyâ la coscienza sperimenta l'illusione e la vanità delle cose, riconosce l'assoluta irrealtà di mète, di ragioni, di speranze, di norme, adombra la sua essenziale, positiva solitudine; e un agire e un esistere e un consistere in nuda potenza si nascondono e si affacciano al suo orizzonte come l'uragano imminente nella notte nera e impenetrabile: è l'Io, il Tutto, che lampeggia innanzi all'immagine della sua maschera!

Questa è la vita che bisogna ricercare in montagna, ed è la piú vertiginosa.

Questa è la realtà che abbiamo avvicinato.

Questa è stata la nostra ascesa.

ABRAXA

CONOSCENZA DELL'AZIONE SACRIFICALE

Sul mistero dei *sacrifici* usati nella Magìa, voglio brevemente dirti — per condurti ad ancor un'altra formazione, adattazione e risoluzione del rito fondamentale nostro — piú aspra e tagliente.

Sacrificare, è in-vocare, denudare, dominare, trasmutare, per proiettare — o assorbire. L'operazione prende per centro il corpo e il *sangue* di una vittima, perché le forze con cui hai da fare sono di siffatta natura, che non è opportuno che ti ponga tu stesso *direttamente* come « magnete » e corpo di manifestazione ed incarnazione loro. Il rito ritma e gradua l'identificazione: devi, sí, sentir nello spirito e controllare le forze che scendono nella vittima, ma l'assunzione integrale deve essere solo nel lampo dell'istante apicale, ove, con l'uccisione, la potenza è liberata, e dominata — o proiettata — in un medesimo atto.

Come di ogni rito cerimoniale, cosí pure del sacrificio, la chiave e i cardini sono la purificazione e la dignificazione magica dell'operatore. L'una e l'altra sono due condizioni, a che in te si sviluppi, o si integri il potere di consacrazione, imposizione e in-vocazione, che deve animare, magnetizzare, vivificare il rito.

Con l'astinenza rigorosa, la castità, il digiuno, il silenzio, l'isolamento, con l'osservanza di tutte le prescrizioni, che ti son note, relativamente alla purità spirituale e rituale, devi anzitutto allentare i vincoli del corpo e della materia, sí che, poco a poco sgombrato dall'ottenebramento dei desideri, delle immaginazioni, delle affezioni, cominci a risplendere l'Io solare in te.

Calmo, libero d'ogni timore e d'ogni dubbio, dominando la mente ed il cuore, arrestando tutti i moti dell'anima instabile ed incostante e del volubile pensiero, fissati di grado in grado in quell'Io, e innàlzati alla luce interna e alla contemplazione.

Secondo quel che puoi, il periodo che a ciò ti oc-

corre, sarà piú o meno lungo: giorni, settimane, mesi. Solo quando ti sentirai *saturato,* nell'integrità della certezza e nella giustezza della forza interna e della sensibilità magnetizzata ed esaltata, puoi accingerti all'azione sacrificale.

Prima d'ogni altra cosa, fòrmula e fissa bene nella mente lo scopo ed il senso dell'atto. Consìderane le parti.

Anzitutto, la *consacrazione* della vittima. È l'operazione mediante la quale tu la *apri,* decretandovi il ricettacolo e il punto di sbocco di una entità o di una forza.

Privo del grado di chiusura che l'individuazione porta nella coscienza degli uomini, l'animale è per natura prossimo ai « rapporti ». Solo un velo lo separa dai poteri primordiali e dai dèmoni, o dèi, della vita — e l'uso, in certe tradizioni, di *inebbriare* la vittima, intèndilo nel senso di una spinta supplementare nell'opera di sacrazione, che chiama in essa quei poteri, distruggendo le istruzioni e le « impurità », e che la rende *divina.*

So quanto vorresti che di piú qui ti dicessi. Purtuttavia, non vi è cosa suscettibile ad esser *detta,* che qui possa esserti utile. È *vedendo,* che saprai. Tieni per fermo che la conoscenza efficace non la si impara per una occasione e per uno scopo particolare: è invece quella già compresa nell'interna visione trasformata delle cose, fuori della quale la Magia è inerte e vana. Quando ogni cosa ti parli *nella lingua di un simbolo,* hai nello stesso tempo il principio delle *abilità.*

Quando nell'animale terrestre non vedrai piú solamente l'animale terrestre, conoscerai anche la direzione di simpatia e di efficacia per l'atto dello spirito (sia, o no, legato ad una formula o ad un rito) col quale l'attualità completa di un potere è attratta e fissata nel corpo della vittima, che già in forma dormente lo accoglieva.

Anche se la tua virtú consacrante fosse intera, è bene che tu ti conformi alle corrispondenze, che la Tradizione insegna, onde ogni specie animale è già « sacra » ad un singolo nume. E quando tu imponi al sacrificio uno scopo

concreto, scegli per vittima quell'animale, il cui dio rappresenti la direzione concordante con la natura di quello stesso scopo.

Sappi però che in alta Magia ogni intenzione particolare posta come movente immediato, è degradazione. Il significato superiore nel sacrificio, è liberazione, rinnovamento di liberazione, immortalamento, creazione. E il mistero, puoi conoscerlo da miti dell'antica Sapienza.

In essa, troverai l'insegnamento, circa Dèi *creati* dal sacrificio, che dal sacrificio traggono la loro origine e la loro essenza, che attraverso il sacrificio esistono o sono confermati e rinnovati nel modo della vita loro. Tu riconoscerai in molti miti primordiali questo: che gli eroi o iddii che lottano contro mostri, draghi, serpi, tori ed altre forze selvagge, e queste stesse forze, *sono una sola e medesima cosa.* Contro sé stessa una forza dunque combatte o sé stessa uccide — e proprio quest'atto, costituisce un dio. Il « dio » scaturisce dalla potenza del caos che reagisce contro sé medesima, che spezza sé medesima, liberandosi, in tal modo, ascendendo ad un piano superiore, facendosi principio di una legge, di un potere d'ordine: onde Marduk, vincitore del drago del caos Thiamat, è ordinatore cosmico [1].

Questo è il senso del sacrificio in universale e sul piano trascendente. Cosí comprendendolo, puoi scendere alle azioni sacrificali degli uomini e stabilire la doppia direzione in cui esse possono essere efficaci: nel sacrificio, puoi accendere e rinnovare l'atto stesso che costituí originariamente l'essenza di un dio, e che, attraverso la violenza fatta al caos, si tradusse nello « spirito » di una legge della vita o della natura; ovvero tu puoi attrarre ed affrontare forze ancora allo stato libero e selvaggio, per esercitar su di esse a mezzo del sacrificio l'atto dominatore e trasfiguratore.

[1] Va ricordato, in generale, tutto il ciclo dei miti ove si vede proceder da un sacrificio la generazione o creazione degli uomini e delle cose. [*N. d. U.*]

Quando tu non cada in una magia inferiore, puoi vedere da te che anche una realizzazione immediata e determinata, si deduce per adattazione dall'uno o dall'altro dei significati sacrificali, di cui ora ti ho detto: poiché, nel primo caso, tu riproducendo lo *spirito* che costituisce una legge, hai il mezzo, innestando ad esso un comando, di dominare su quella legge; e quando invece l'atto è la creazione di un nuovo ente, non hai che da dargli per « anima » l'idea del tuo fine. Tutto ciò, nell'attimo del colpo, che, liberandola dal corpo, denuda a pieno e fissa la forza — puoi farlo.

Nei tempi antichi, i templi e gli altri luoghi consacrati ai sacrifici che vi si celebravano periodicamente costituivano ambienti già saturi di influenze occulte e di presenze virtuali. Oggi, solo l'intelletto sottile può condurti alla scoperta del luogo che, per te, è il piú adatto. Quando non abbi una tua camera di operazione, preclusa ad ogni estraneo, magnetizzata dai riti — preferisci, in ogni modo, i luoghi aperti, fra le grandi forze delle cose, sui monti o di fronte al mare: oggi, che ogni costruzione è infetta dalle esalazioni e dai fermenti di decomposizione della massa umana.

Sapendo, e avendo ben fissato il senso e lo scopo, agisci. Con la mente in Sole, e col segno che segua e confermi l'atto della mente, chiudi te e la vittima in un pentagramma, lanciato da destra a sinistra. Se hai compagni in catena (anch'essi, allora, debbono prima assoggettarsi alla purificazione spirituale e rituale), che essi si dispongano in cerchio intorno, formando corrente, il tutto restando chiuso all'interno dell'intreccio dei raggi del pentagramma.

Quelle invocazioni, che piú tu conosca e piú abbiano virtú di esaltarti magicamente — quelle usa, ponendo nel dio chiamato per il rito la « direzione di efficacia ».

Tutto il resto, cade là dove nulla può dire la parola: come, ad un dato istante, tu *senta*; come, stabilito il contatto, tu debba accrescere, grado per grado, senza interruzioni, l'intensità e la saturazione della presenza, magneticamente concentrata sulla vittima; quando sia

giunto il limite, in cui l'atto che uccide deve denudare e sprigionare interamente la forza; quali siano l'abilità, l'intrepidezza e la rapidità dello spirito, per cui quella forza tu possa afferrarla cosí, allo stato puro, affrontandone e violentandone la natura ambigua e temibile, nello stato in cui il potere capace di manifestarsi distruttivamente nei riguardi di ogni circuito chiuso del corpo e della materia, è completo; come tu possa controllare arginare dirigere l'efficacia dell'energia trasmutata e ora passata in te — o la rivelazione del dio che essa opera — specie quando devi farne il corpo di potenza dell'immagine-comando di una proiezione magica; ovvero, per che vie fissarla o guidare — nel proprio corpo, nella catena, in altri esseri, animali o cose — la « digestione » di questa energia efficace — tutto ciò solo il tuo spirito al tuo spirito può dirlo. Sulle strutture interne degli atti e degli stati, già ti dissi, ripetutamente, nelle istruzioni della prassi ermetica (voll. I e II, *passim*).

Tieni essenzialmente presente che l'atto ha effetto solo quando la saturazione e il senso di certezza sono completi, quando i ritmi tendono da sé stessi a chiudersi per produrre la scintilla che fa di te, della vittima e del dèmone chiamatovi una sola cosa.

Ti do qualche dettaglio rituale, tratto per adattazione da formule di tradizioni antichissime. Guàrdati però dal formalizzarti: se non *senti* queste formule, làsciale. Ti servano solo come schema. Tu stesso tròvane e ànimane, se occorre, altre sullo stesso tipo.

Tracciato il pentagramma, non muoverti piú. Se hai intorno una catena, questa accelererà via via la corrente, da sinistra a destra, innalzando il Sole, secondo il nostro rito. Non appena la presenza o la saturazione magnetica si rende sensibile, apri le braccia e *pronuncia*:

Per la virtú della parola sacra che muta la Terra in Fuoco e l'Acqua in Aria — e il Fuoco in Terra, l'Aria in Acqua.

Per la virtú della potenza in atto che svela e denuda.

Per la forza di questa corrente viva di salute.

Io (Nome)
Evoco dal mondo invisibile e vivente di Luce,
X (Nome del Dio)
Sulla Terra, nella Terra io ti evoco.
Ardi quest'ombra, làcera quest'ombra, vinci quest'ombra.
Vieni, vieni, vieni!
Che il prodigio sia grande,
Che la forza sia intera,
Ràpida come mille volte il fulmine,
Come mille e mille volte la Luce!

Realizzata la formula, alza la palma destra, poi col pollice destro segna la testa della vittima.

Una formula successiva è:

Come questo animale è in mio potere, e dipende da me l'ucciderlo o il risparmiarlo,
Cosí tu dipendi dal mio potere.
La tua vita è la mia vita e la mia vita è la tua vita.
Io domino la tua vita.
Io libero la tua vita.

Nel momento dell'uccisione, una parte della potenza si innalza, un'altra si incarna, e il corpo della sua momentanea incarnazione è il *sangue* sparso della vittima, che si magnetizza e si satura di una virtú magica sovrannaturale. Di questo *sangue,* certe forme cerimoniali, non da decisi limiti separate dalla magia inferiore, fanno un uso particolare, di comunione, di operazione, di consacrazione.

Tu, segui piuttosto la parte della forza che ascende nel mondo degli dèi, che degli dèi è « cibo » e ambrosia, bevanda di non-morte [1] — non quella che è attratta nel mon-

[1] Sono, a questo proposito, da ricordare le dottrine orientali circa la bevanda d'immortalità (*amrta*) creata dal sacrificio della quale godono, ad un tempo, il dio e il sacrificatore. Cfr. *Bhagavad-gîtâ,* IV, 31: « Quelli che si nutrono con i resti di ambrosia del sacrificio, vanno all'eterno Brahman ». [*N. d. U.*]

do degli uomini, e che è di natura oscura, temibile, difficile da dirigere.

Se agisci sempre dalla Luce, mai la paura avrà presa su di te. Il momento del sacrificio fu spesso considerato come un momento solenne e pauroso, e quelle forze che se ne liberano e che non sono dominate e fanno irruzione nel mondo degli uomini attraverso la via a loro aperta, sono potenze demoniache d'insidia e di maledizione (1). Ad Atene, nel sacrificio delle Bufonie, come in una catastrofe il sacrificatore fuggiva gittando l'ascia — e cosa analoga puoi trovare in altre tradizioni, insieme a riti di purificazione e di espiazione eseguiti da coloro che avevano assistito al sacrificio, partecipando al vortice astrale di cui esso costituisce il centro. Ma tutto ciò, solo quando l'animo non è saldo, quando la forza non è pronta, quando lo spirito non è puro.

Fra le antiche tradizioni nostre, voglio ricordarti le azioni sacrificali dei costruttori, destinate a *creare* un ente che restasse legato — quasi come la sua « anima » — ad una casa, ad un tempio o ad una città da edificare. Tu vi vedi chiaramente espressa l'idea dell'efficacia dell'operazione sacrificale in ordine alla creazione eonica.

Tu stesso, poi, puoi riandare a quanto ti dissi sulle divinità, che sono personificazioni di « Vittorie » (vol. III, cap. VI); puoi riconoscere nel ritmo e nella progressione che si sviluppa nell'esperienza eroica: emergenza del « dèmone » o doppio, poi manifestazione della Nemesi e delle Furie quali « dee delle battaglie », poi lotta e soggiogamento della forza scatenata nella culminazione della Vittoria — in questo ritmo e in questa progressione puoi riconoscere esattamente le fasi di un'azione sacrificale. Per quanto sacrificante e vittima qui coincidano in un solo essere, è cosí che, come il sacrificio, cosí pure la vittoria può *creare* un dio, o rinnovarne la vita. E come sacrifici periodici riproducevano analogicamente quelli che in origine costituirono la sostan-

(1) Ciò, anche quando già un dio presiede al sacrificio, poiché nel sacrificio si ridesta e si risprigiona il caos che in lui era stato dominato. Si può perciò dire che l'azione sacrificale che abortisce ferisce, lede un dio [*N. d. U.*]

za di un dio, alimentavano questa stessa sostanza attuata e dominata entro la coscienza umana; cosí pure a Roma giuochi e ludi cruenti, oltre che numi, evocavano con uno stato equivalente, identico in efficacia magica ai sacrifici, le Vittorie, concepite come *enti,* come mistiche epifanie delle quali le vittorie reali fissate nella storia non erano state che orme, segni e simboli.

GLOSSE VARIE

SUL SACRIFICIO.

Nello scritto di « Abraxa » di questo capitolo il sacrificio è stato considerato nel suo aspetto iniziatico, magico e operativo. Ai fini di un inquadramento piú generale non sarà inutile accennare ad altri lati del rito sacrificale, di cui è nota la tradizione, e che appartengono ad un dominio piú condizionato.

Come primo caso, si può indicare quello cui si alluse parlando della « legge degli enti », della possibilità di deflettere gli effetti di certe cause create (cfr. vol. I, pp. 182 sgg.). Si tratta, qui, delle *vittime espiatorie* o *vicarianti,* nelle quali è condotta a scaricarsi una forza che in via normale colpirebbe un altro oggetto, un altro essere od anche una data collettività. La situazione, qui, è evidentemente diversa da quella considerata da « Abraxa ».

Un altro aspetto del sacrificio lo si incontra specificamente nella tradizione ebraica e ebraico-cristiana. È il sacrificio quale *riscatto,* distinguentesi, come senso, dal caso ora indicato per un suo aspetto morale e per una sua particolare premessa. Si suppone, cioè, una natura originariamente malvagia, o una colpa commessa che col sacrificio si espia attraverso il sangue. In quest'ultimo caso, la teoria sacrificale tende a « derealizzarsi » per non concernere piú dei rapporti tra forze, per giustificarsi piuttosto in termini giuridici. Cosí, nell'interpretazione piú grossolana del mito del « peccato originale », la colpa la si intende come offesa e trasgressione al Creatore, che deve esser placato

a mezzo del sacrificio che gli si offre. Tutto ciò cade naturalmente nel campo di un puro exoterismo.

Piú fondato è il concetto di una colpa nei termini oggettivi e extramorali, quasi di una intossicazione da eliminare, se si paventano effetti che vi si legano. Vi è altresí l'idea che determinati atteggiamenti e determinati atti conferiscano a date forze o entità un potere sull'uomo e quasi le inducano nel suo sangue. Donde un altro aspetto del sacrificio, come purificazione: aspetto ricorrente nell'antico rituale ellenico. In relazione a ciò, il sacrificio può anche acquistare il senso di un'offerta che trasfigura, rialza, reintegra.

L'*uccisione* rituale, là dove si riconnetta a un significato del genere, può subire una interiorazione. Cosí nella tradizione indù si riconobbe l'equivalenza tra l'azione sacrificale vera e propria e l'ascesi, lo Yoga. La veduta, qui, nel confronto con quelle ebraico-cristiane poco su ricordate, si amplifica e deterge, perché non si incontra il concetto di colpa o di « peccato originale ». Si parte semplicemente da ciò che viene chiamato lo stato sa*m*sârico di esistenza. Sacrificio o ascesi valgono ad « uccidere » una corrente della forza sa*m*sârica, per trarre da tale uccisione una superiore vita.

In alcuni sviluppi della mistica cristiana ci si è avvicinati a significati del genere, quando il sacrificio del Cristo non fu concepito come una espiazione vicaria per placare la divinità ma come l'indicazione della specie di atto mediante il quale si « muore » per poter risorgere e conseguire la « salvezza ». Ma su questo si dirà in uno dei prossimi saggi. Come conferma del carattere exoterico del cattolicesimo, è interessante notare che una tale interpretazione è stata condannata in una decisione conciliare.

IX

SIRIO

IL RUMORE

Silenzio, silenzio: la sua voce è cosí potente, che nulla basta a soffocarla. Sinonimo di eternità, esso è nascosto dietro ad ogni apparenza della nostra vita: è la storia della nostra cronaca, l'abisso delle nostre alture. Mentre noi camminiamo fra migliaia di esseri che ci sfiorano e che sono simili a noi, mentre abbiamo tutti identica mèta sebbene alcuni di noi vadano a Nord ed altri a Sud, improvvisa una voce risuona che sovrasta il frastuono della via: « Che sarà di costoro fra cinquant'anni? ».

Al lampo di quella domanda, come sotto l'azione dei raggi *x*, i nostri compagni si dissolvono e mostrano lo scheletro sotto le fantomatiche apparenze. Fantasmi vestiti di nero, e niente altro. Colui che incede in cima a tutti e che sembra aver vinto la legge comune, è il primo a svanire: ad uno ad uno coloro che vanno dietro di lui si dissolvono egualmente. Noi camminiamo per i sentieri di un cimitero, le case e le officine solenni che costeggiano sono altrettante tombe come i mausolei centenarî che fiancheggiano la via Appia.

Eppure la sfilata continua: ed il fantasma che ci è a fianco sembra essere diverso da noi, sembra aver evitato il lam-

po rivelatore. Ma egli è pallido come noi: è il nostro specchio vivente.

Ognuno ha corazzato il proprio scheletro con corazze diverse, sicuro di aver trovato quella che da nulla è attaccata: ma basta guardarne uno negli occhi per vedere in fondo alle sue pupille lo stesso spavento delle mille altre pupille. Per non vacillare, egli si attacca a qualcosa che è fuori di lui, da lui creato e a lui necessario. Necessario perché *fa rumore,* perché col suo frastuono copre il silenzio.

A che cosa servirebbero le macchine, se non fossero rumorose? Il primo requisito della macchina è che sia rumorosa. Che essa fabbrichi del rumore; e poi qualche altra cosa, qualunque cosa! È vero che ognuno studia una macchina pensando alla cosa che essa produrrà, di questa soltanto preoccupato: ma scendete dentro il suo animo, là dove egli stesso non osa di calarsi, e vedrete che alle radici del suo bisogno di lavoro c'è il bisogno di rumore, sempre rumore per soffocare quel silenzio che mai non dorme. Che un minuto solo la cinghia si arresti, il motore si incagli — e voi vedrete chi era ebbro intorno ad esso disebbriarsi e vacillare come se ognuno di quei soldati della grande armata della vita fosse stato preso negli ingranaggi delle ruote della morte e avesse appena salvato una manica del suo vestito.

Essere in molti, per non essere mai soli: affinché quando tace l'uno parli l'altro: è questa la tattica della battaglia. Il Napoleone che dettò queste regole non aveva dinanzi a sé un nemico in armi, ma aveva dinanzi a sé altri esseri simili a lui, schiavi come lui e come lui combattenti una battaglia nella quale sarebbero stati sconfitti. Che importa? I figli ci sono apposta per vincere le battaglie che i padri perdono. Non un attimo di tregua — questo è l'importante: e il volante lasciato dal caduto è preso dalle mani del sopraggiunto perché questi guidi la macchina piú lontano, dove l'altro non poté giungere.

Singolare nemico, straordinaria mèta! Piú lo si vince, piú lo si deve vincere; piú la si raggiunge e piú si allontana. Piú rombano i motori della vita e piú si ode quel silenzio che non si cancella come la macchia di olio che non si amal-

gama all'acqua. Piú la macchina corre veloce e piú sembra di star fermi.

Ascoltateli mentre parlano in sogno, questi grandi capitani senza uniforme: guardate il loro cuore attraverso l'armatura slacciata. Essi sognano di essere soli e nell'orrore della loro solitudine diventano di ghiaccio. Perciò dormono cosí poco e sono cosí mattinieri. Sono piú stanchi al mattino che alla sera. Guardateli: inermi tutta la notte, essi hanno combattuto col nemico che durante il giorno hanno fuggito sotto il pretesto di muovergli incontro: ed ora corrono, corrono, corrono per paura che esso li riassalga e li stringa alla gola guardandoli negli occhi. Corrono come chi è fuggito dalla casa incendiata, corrono come chi è ancora lordo del sangue dell'assassinato.

Hanno bruciato la vita, hanno ucciso sé stessi. Come non aver pietà di loro?

SUL RUOLO DELLA MAGIA NELLA SPECULAZIONE INDÙ

Relazione scritta per il « *Gruppo di Ur* » *dal prof.* PAUL MASSON-OURSEL *della* « École des Hautes-Études » *di Parigi.*

Il piú antico testo dell'indianità, l'*Atharvaveda,* consiste in una raccolta di formule magiche. I *Tantra,* nei quali si esprime l'ultimo sincretismo indù, mettono al servizio della magia diversi mezzi pratici o speculativi, acquisiti durante una esperienza di quasi tre millenni. La magia in India si trova cosí tanto al termine che all'origine di una immensa e complessa evoluzione.

Nell'intervallo, una estrema varietà di culti e di riflessione filosofica riesce, spesso, ad estrarre dalla magia sia la religione, sia la metafisica. Ma anche allora le vedute e i metodi magici permangono inalterati.

Ciò che noi chiamiamo magia, è l'umana pretesa di agire in modo immediato sulla natura per mezzo di stati di coscienza o di operazioni psichiche. Curare una febbre col chinino, suppone che si creda nel valore proprio di una sostanza materiale. Curare la stessa febbre con ricette ver-

bali, implica la fede nell'efficacia di una parola che è psichica sia in quanto pronunciata che in quanto intesa. La magia deve definirsi col carattere mentale dei suoi mezzi. In particolare, non la si deve caratterizzare con l'arbitrarietà degli espedienti: le regole della causalità magica non presentano un rigore minore di ciò che noi, moderni, chiamiamo leggi naturali.

La condizione necessaria e sufficiente dell'efficacia magica è la conoscenza esatta della ricetta appropriata, cosí come dell'occasione nella quale bisogna farne uso. Lo spirito magico non si adatta ai « presso a poco » piú di quel che non vi si adatti lo spirito positivo. Per l'India, in ogni circostanza, sotto ogni riguardo, non c'è di vero che l'esatto, *satyam*; — di giusto, che il tempestivo: l'atto compiuto nel momento opportuno, *kalpa*; — di regolare, che il canonico, *pramânam*.

Ora, la distinzione fra il psichico e il non-psichico non interviene nella riflessione orientale nello stesso modo che nella filosofia europea. Spesso queste due forme di esistenza non si oppongono affatto fra di loro, ma piuttosto si collegano in modo continuo mediante certe funzioni miste o intermediarie. Quando esse si oppongono, lo è, per gli Jaîna, i Vaiçeshika ed altre scuole, in questo senso: che lo spirito è vita, *jîva,* mentre la cosa materiale si riduce a particole suscettibili soltanto di movimento o di riposo. Ovvero lo è, per il Sâ*m*khya e per lo Yoga, in questo senso: che lo spirito vede e gode, mentre la natura « evolve », operando e trasformandosi.

Peraltro, il « vedere », secondo l'idea indù, non ha nulla della passiva θεωρία dei Greci, riflesso di una effige sopra uno specchio. Vedere è risplendere, altrettanto che esser illuminato; è comprendere, piú che possedere, innate, delle idee chiare; assimilare per analisi e per sintesi: la fusione dei termini psicologici forniti di prefissi in *vi* o in *sam* ne fornisce l'indice irrecusabile.

Godere, non è limitarsi a sentire una influenza esterna: si tratta piuttosto di un penetrare, elaborare, creare forme sia immateriali che materiali.

Vivere, non è contemplare, ma sfruttare un fondo di

risorse mnemoniche o operatorie, ereditate dal passato; costituire senza limite, per l'avvenire, risorse nuove.

Se l'esistenza spirituale equivale ad un agire, per quale ragione lo spirito non potrebbe agire fuori di sé stesso? Occorrerebbe che ne fosse impedito per il fatto di trovarsi chiuso, tutto o in parte, nel nostro corpo, come biglie in un sacco. Ora, l'India non ha concepito mai in tale modo l'« interiorità » della coscienza. Lo spirito si spande fuori dal corpo non soltanto nella morte e nella sua imagine, il sonno — ma anche nella maggior parte delle percezioni. Egli percepisce nella misura in cui illumina, o forma, gli oggetti. Con una tale teoria della conoscenza, la magia non implica affatto, come nei nostri pregiudizî di Occidentali moderni, paradosso o scandalo.

* * *

Secondo la scolastica d'Oriente, cosí come secondo la nostra, l'umano comportamento ammette tre modalità: parole, pensieri, azioni.

Le parole danno luogo all'essenziale della magia primitiva. Non soltanto come *mantra* (1), persino come inni esaltanti una divinità i Veda reggono la natura. In quanto udibili e articolati, essi esistono assolutamente, ed è per questo che essi comandano i fatti. Si dice che dai *rshi* dell'antichità piú remota essi siano stati « visti », sia pure come rivelazione sonora: ciò significa che tali suoni esistono, in e da sé stessi, come, secondo Platone, le Idee. Il sacrificio mette in opera queste formule operatorie e non ricorre agli dèi che nella misura in cui questi — forze cosmiche o rituali personificate — obbediscono alle ingiunzioni verbali, quando si pronunciano, in piena osservanza della scienza del verbo, le formule, in realtà sovrane piú che essi stessi. La *Pûrvâ Mîmâmsâ,* esegesi dei Veda, equivale ad una grammatica delle sonorità vediche. Il Tantrismo stabilirà una tale grammatica per le sonorità in generale, confrontate con altri modi di espressione. In effetti, colori, contatti, odori,

(1) Sui *mantra,* vedi lo studio speciale che vi è stato dedicato nel vol. I, cap. XI, pp. 364 sgg. [*N. d. U.*]

sapori ci offrono anch'essi dei linguaggi suscettibili di corrispondere a quello dei suoni articolati secondo regole precise. Il dizionario di questi parallelismi, di queste equivalenze, sarà ereditato dal brahmanesimo per l'induismo, e concepito sia come scienza integrale che come tecnologia universale.

La costituzione ad assoluto di *Vâc,* la parola, e soprattutto del *Brahman,* la formula rituale, testimonia il prestigio che l'India attribuisce al verbo in quanto chiave del sapere e del potere. Gli ambienti che si sottraggono a questo prestigio sono rari, e soprattutto sparsi: i negatori del Veda (*Vedanindaka*), razionalisti o sofisti; i materialisti, i buddhisti e gli Jaîna, indifferenti rispetto alla tradizione vedica e preoccupati molto piú di pensieri e di atti che non di parole. Inoltre non è da disconoscere la formazione tardiva di un buddhismo indueggiante, che formicola di *mantra*

* * *

Ammettere l'autonomia, e sin la giurisdizione universale, del pensiero, non è, per noi, attitudine da maghi. Controsegnando questa attitudine col titolo di razionalismo, noi pretendiamo anzi il contrario. Per l'India non è cosí, la civiltà di questo paese non avendo mai ritenuto che l'uomo fosse sprovvisto di quella funzione regolatrice che, seguendo certe scuole greche e certi cartesiani, noi chiamiamo logos o ragione. Senza postulare uno Spirito assoluto, il buddhismo antico attende dal solo pensiero la salvezza data dall'illuminazione, cioè da un discernimento esaustivo che libera dalla trasmigrazione nella misura in cui sopprime la « ignoranza » e l'« attaccamento ». Questo intelletto integrale non è affatto magia: ciò non impedisce che quando predica agli insipienti, per rendersi accessibile alle loro risorse mentali inferiori, un buddha procede col sortilegio (*nirmâna*), al pari degli Asura del pantheon vèdico. Mitra e Varuna possedevano come strumento d'azione per mantenere la legge (r*ta*) la loro fantasmagoria (*mâyâ*). La magia si mette al servizio del *dharma,* anche quando sotto questo nome è riconosciuta una legge puramente intelligibile.

Intellettualista per principio, la filosofia buddhica ha scrutato il contenuto di quelle forme d'esistenza, che essa chiama i *dharma*. La scuola del « Piccolo Veicolo » li ha classificati; la scuola del « Grande Veicolo » li ha criticati, e spesso volatilizzati denunciandone la vacuità. Essa giunge fino a porre questa paradossale equazione: *samsâra* = *nirvâna* — cioè, in altri termini, l'esistenza relativa e dolorosa non differisce, in fondo, dall'assoluta liberazione, né essere né non-essere, né godimento né miseria. Ciò mostra per lo meno che l'India seppe diffidare della magia delle idee, mentre essa non pone in dubbio che eccezionalmente la magia delle parole.

Essa credette tuttavia ad una certa magia del pensiero. Una disposizione dello spirito, una intenzione, non si riducono ad epifenomeni soggettivi: esse agiscono sulla realtà ambiente e sin lontana, poiché esse fanno parte di questa realtà. Nel buddhismo il pensiero della *bodhi,* l'augurio di promuovere il bene delle creature, racchiudono una efficacia di estrema importanza. Per ogni Indù l'ultimo pensiero, all'istante del trapasso, decide in parte della sorte dell'anima. Tecniche sottili, assiduamente, tradizionalmente coltivate, esercitano l'individuo ad immergersi con sufficiente padronanza nella spiritualità anonima e universale, per ritrovarvi un passato già da molto abolito, e per influenzare a distanza altre coscienze. Imprese, che ai nostri occhi sembrano aver pretesa di « occultismo », ma che, nel giudizio dell'Oriente, appaiono come compiti positivi.

* * *

La magia dell'azione, infine, non si concepisce che per una attività puramente spirituale. Giacché dar forma per mezzo di operazioni materiali non è piú — in Asia non meno che in Europa — magia.

L'India si è resa persuasa assai presto del fatto, che l'atto asserve. Buono o cattivo, esso richiede retribuzione, e di conseguenza semina all'infinito, di là dai trapassi, nascite nuove. Cosî il *karman* fonda il *samsâra,* e, reciprocamente, la liberazione esige l'estinzione del *karman*. Pur-

tuttavia si concepí la possibilità di un certo atto che salva: l'atto sacrificale; e si continuò ad ammettere che di là dall'intelletto l'operazione nella quale un *âtman* o un *purusha* non si appoggia che a sé medesimo, senza contaminazione da parte della relatività cosmica, risplende in assoluta libertà. Un jaîna, un brahmano, un buddhista s'intendono di solito a designare questo non-agire, che è la sola vera azione perché è autonomia perfetta, col nome di *vîrya;* e quando i teorici omettono di trattarne, è perché una tale affermazione va da sé. Non ci sono che gli Europei ad ingannarvisi.

Questo atto puro, cui certi Elleni hanno attribuito una qualità geometrizzatrice, gli Indù ammettono volentieri che operi straordinari portenti. Tuttavia la sua spontaneità non ha nulla di accidentale né di capriccioso. Sebbene effettuati da lui, i mondi che esso crea non presentano contingenza, giacché Çiva o Vish*n*u li istituisce a mezzo di una regolare necessità, al modo istesso che i Buddha, nelle realizzazioni senza limiti determinate dal *sâdhana,* seguono tutti, piú o meno a lungo, una stessa carriera: le loro opere di esseri perfetti, se veramente si distinguono, non differiscono che secondo il grado dell'assimilarsi in modo piú o meno adeguato e profondo alla spiritualità totale. E giacché qui buddhismo e brahmanesimo si incontrano, possiamo esser certi che noi ci troviamo dinanzi ad una delle convinzioni fondamentali di tutta quella civiltà.

Il realismo indù non è un realismo di sensualisti e nemmeno di aritmetici, ma di maghi — l'idealismo indù non è un idealismo di esteti o di geometri, ma, di nuovo, un idealismo magistico. Come stupirsene, se laggiú il reale si misura col *fare,* piú che non con l'*essere?*

EA

ESOTERISMO E MISTICA CRISTIANA

In piú di un'occasione si è detto, in queste pagine, che il cristianesimo rappresenta un sistema religioso il quale, se contiene varî elementi tradizionali, è però privo di una

controparte esoterica ed iniziatica; il che, nel confronto con quanto è stato proprio alle principali tradizioni antiche, o non-europee, costituisce in un certo modo una anomalia ed è ben lungi dal convalidare le pretese di superiorità accampate dalla religione venuta a predominare in Occidente.

Quanto agli accennati elementi tradizionali, essi non si riferiscono tanto al cristianesimo come tale, cioè come pura dottrina evangelica, quanto al *corpus* del Cattolicesimo, con relazione ai simboli, ai miti, ai riti e ai dogmi con cui si definisce la sua ortodossia. Qui assumono forma e validità semplicemente religiose non pochi elementi atti anche a valere su di un piano piú alto e ad esser *cattolici* nel senso etimologico della parola, vale a dire universali.

Al Cattolicesimo manca un esoterismo, perché nelle sue gerarchie è assente una *élite* regolare rivestita di adeguata autorità che, per esser in possesso di un corrispondente sapere, sia cosciente della dimensione piú profonda, metafisica e metareligiosa di siffatti elementi ([1]).

Per quel che riguarda il lato sperimentale, dovrebbesi affrontare il problema piuttosto complesso della portata di tutto ciò che nel Cattolicesimo è rito e sacramento, stabilendo sia l'analogia, sia la differenza del piano religioso rispetto a quello iniziatico. Alla base anche di una tradi-

([1]) Riferita ad uno dei « doni d'intelletto dello Spirito Santo », alla comprensione del senso profondo dei simboli e delle scritture sacre accenna Tommaso d'Aquino. Ciò resta però un semplice enunciato, non trovandosi né in Tommaso né negli altri autori della Chiesa un qualche esempio concreto di una interpretazione del genere. Nella patristica, p. es. in Origene, si trova la distinzione di tre sensi delle scritture, corporeo (storico), psichico (morale) e pneumatico (spirituale), l'ultimo dei quali è da scoprire per « anagogia », con l'uso di una « intelligenza spirituale ». Ci si propone di « trasformare il Vangelo sensibile in Vangelo spirituale », sulla base del principio che « delle proprie azioni spirituali il Salvatore ha voluto fare dei simboli ». Ma in concreto, per l'Antico Testamento ci si riduce ad una interpretazione allegorica che tende a farne una prefigurazione del Nuovo; e in questo il termine ultimo è sempre il mistero cristiano, laddove l'interpretazione esoterica dovrebbe riportare questo mistero — come particolare espressione — ad un piano metafisico, universale e super-cristiano. Il fatto che anche quegli autori tocchino tanti punti delle scritture ebraico-cristiane contenenti elementi effettivamente iniziatici senza nemmeno accorgersene, prova che ad essi difficilmente saprebbe esser riconosciuto il dono della « gnosi ».

zione religiosa, come è quella cattolica, sta una influenza spirituale e la sua trasmissione in una catena ininterrotta attraverso riti regolari e ben definiti. Tale continuità nel Cattolicesimo s'incentra nella cosiddetta *successione apostolica.* Nel suo aspetto principale, la trasmissione è quella che si lega all'ordinazione sacerdotale e vescovile. Gli altri sacramenti, in prima linea quello del battesimo, sono intesi a riprendere, aggregare e stabilire il singolo nella corrente tradizionale, a mezzo della trasformazione che la virtú dei principali riti sarebbe tenuta a produrre nella sua natura.

Naturalmente, questa struttura non è propria al solo Cattolicesimo, ma si ritrova in ogni forma tradizionale, anche non specificamente iniziatica. Solo che nel Cattolicesimo è piú esplicita la pretesa che il rito abbia l'effetto di una sovrannaturalizzazione e di una divinificazione della natura umana [1], la quale altrimenti, per effetto del peccato originale, sarebbe corrotta ed inane: donde l'idea che il cristiano rappresenti l'uomo spirituale per eccellenza rispetto a chi non lo sia, e che salvezza vi sia solo nel Corpo mistico del Cristo, il che vale quanto dire nella Chiesa quale comunità e catena formata dal rito e portata dalla corrispondente influenza spirituale. Oggettivamente, questa pretesa può solo servire per un « uso interno » cattolico ed è priva di ogni giustificazione; ogni tradizione regolare può avanzarla allo stesso titolo del Cattolicesimo, perché ogni tradizione si forma parimenti in base ad una influenza dall'alto, che trasforma l'elemento naturalistico del singolo e dà luogo ad una corrente nuova tra le forze del mondo. In via di fatto, non si vede poi dove il cristiano si dimostri superiore agli appartenenti ad altre tradizioni ed abbia una dimensione spirituale altrove inesistente.

È da mettere in rilievo piú di quel che di solito non si

[1] Nel riguardo, sono caratteristiche le espressioni della liturgia del Sabato Santo con riferimento all'acqua battesimale: « Degnisi, questo Spirito Santo, di fecondare con la segreta impressione della sua divinità quest'acqua preparata per la rigenerazione degli uomini, affinché, avendo questo divino fonte concepito la santificazione, si veda uscire dal suo purissimo seno *una stirpe tutta celeste,* una creatura rinnovata ».

faccia il fatto, che nell'ortodossia cattolica il rito è concepito con gli stessi caratteri di oggettività, di indipendenza dal sentimento, dalla « psicologia » e dalla stessa moralità, che gli sono propri nell'ordine magico e iniziatico. Ciò è visibile nel rito del battesimo, dato che il suo effetto sarebbe indipendente da qualsiasi intenzione e merito del battezzato (come è ben chiaro quando si tratta di neonati); cosí pure nel fatto, che la qualità sacra indotta nel sacerdote regolarmente ordinato sia acquisita una volta per tutte e non vada perduta nemmeno nel caso di indegnità morale e perfino di miscredenza. E lo stesso vale, in via di principio, per altri riti e sacramenti del Cattolicesimo [1].

Tuttavia anche quando siano presenti le condizioni per l'efficacia reale del rito, e questo non sopravviva a sé stesso su un piano di mero fervore devoto e di misticismo, anche quando, dunque, si ammetta un certo potere non-umano e sacralizzante del rito e del sacramento cattolico, non si può confondere l'ordine a cui esso è proprio con l'ordine iniziatico, e tanto meno pensare che il primo possa tenere il luogo del secondo. Dal Guénon la differenza, nel riguardo, è stata indicata nei seguenti termini: il rito religioso propizia una partecipazione all'ordine sovrasensibile mantenendo però il limite individuale, mentre il rito iniziatico ne realizzerebbe una di carattere superindividuale; l'uno mirerebbe alla « salvezza » dell'anima del singolo, nei termini di un prolungamento della sua esistenza individuale di là dalla morte; l'altro mirerebbe invece alla vera immortalità. La differenza piú essenziale riguarda tuttavia la presenza o l'assenza della premessa teistica nel concetto del sacro. Tutto ciò che è religione, e soprattutto religione cristiana, ha per limite l'idea di un Dio-persona, distinto, come tale, dalla creatura; ad essa è estranea l'idea di un piano nel quale questa distanza è abolita dall'identità suprema metafisica, con la quale si definiscono e « liberazione » e « risveglio » iniziatico.

[1] Di rigore, nella teoria cattolica si va perfino oltre il segno, quanto alla credenza nel potere magico del rito. Di ciò è p. es. il caso pel potere di « sciogliere » del rito di assoluzione, che sospenderebbe senz'altro la legge karmica di causa ed effetto.

In una forma tradizionale completa religione e iniziazione sono due dominî che non si escludono ma, pur restando ferma la loro eterogeneità, ammettono un passaggio, donde la possibilità che quel che ha valore religioso, ad un grado superiore ne possa assumere uno anche iniziatico. Ma là dove, come nel Cattolicesimo, ciò non si verifica, i riti religiosi appaiono in un certo modo come una parodia inane e ingannatrice di quelli iniziatici, parodia che talvolta sa quasi di profanazione, mentre, quanto al lato sperimentale, l'àpice piú alto è rappresentato dal solo *misticismo*.

Che la mistica sia una cosa, l'iniziazione un'altra, questo è un punto tanto essenziale, quanto generalmente disconosciuto. È generale la tendenza a ridurre a misticismo gli stati piú diversi. Vi sono certo dei casi in cui il mistico oltrepassa la sfera propria alla sua via pervenendo a realizzazioni trascendenti; ma ciò implica una vera *metanoia* (cfr. vol. I, pp. 59, 71) e rappresenta sempre una eccezione — anche a prescindere dal fatto, che simili realizzazioni presentano, in tali condizioni, quasi sempre un carattere frammentario e confuso. Peraltro, nel cristianesimo il misticismo si presenta in una forma tipica, costituitasi quasi come un sistema chiuso, ove le accennate eccezioni sono estremamente rare [1]. Appunto nel Cattolicesimo la mistica si presenta come la semplice continuazione della esperienza religiosa e sacramentale, e la *cognitio Dei experimentalis*, la conoscenza sperimentale di Dio, che ne costituirebbe l'essenza, malgrado l'equivoco in cui si può essere indotti da alcune espressioni, resta nel dominio della soggettività e dell'affettività, ed ha poco a che fare con l'intellettualità pura, con la distruzione effettiva della natura umana e con la reale deificazione.

* * *

In ogni modo, per i nostri lettori non sarà inutile andar piú a fondo nella quistione, considerando in varî punti

(1) Dopo il periodo della patristica greca, esse si riducono quasi esclusivamente ai mistici tedeschi, in prima linea Meister Eckhart.

il senso dell'ascesi e della mistica cristiana secondo una valutazione esoterica.

Vi è anzitutto da rilevare, nella storia della stessa mistica cristiana, un processo in un certo modo di degradazione. Se ci riferiamo ai primi secoli della Chiesa, nella patristica troviamo non pochi elementi aventi ancora attinenza con insegnamenti iniziatici, e ciò per il semplice fatto che essa si formò in ambienti in cui era ancora viva l'influenza di vene della precedente e coesistente sapienza mistèrica e del neoplatonismo. Da Agostino in poi, e specie poi con la mistica spagnola, si ha una crescente umanizzazione e psicologizzazione del misticismo cristiano, a cui non sfuggí la stessa corrente tomistica. Il soggetto dell'esperienza mistica si fa sempre piú l'anima, anziché lo spirito, l'aspetto affettivo prevale, vedute morali prendono il sopravvento rispetto a quelle ontologico-esistenziali.

Il carattere fondamentale della mistica cristiana è la passività. Secondo la stessa concezione tomista « l'elemento fon« damentale della contemplazione mistica consiste in un mo« vimento passivo d'amore per Dio, che di solito fa capo ad « un certo sentimento della sua presenza » (1). Essa « non è « il prodotto della nostra attività, benché sia di solito prece« duta da ascesi e da meditazione, e sia ricevuta normalmente « come ricompensa dei propri sforzi. Ma dipende dall'inizia« tiva di Dio; e il nostro spirito vi si trova passivo, benché « reagisca vitalmente sotto l'impulso divino » (2). Questa idea di una passività si accentua con la teoria di una doppia grazia, l'una detta « sufficiente », legata alla normale vita cristiana, e l'altra straordinaria, dovuta ai doni mistici dello Spirito Santo, che essi soli permetterebbero uno sviluppo propriamente sovrannaturale. Lo stesso sorgere nell'anima dell'amor di Dio — che qui tiene il luogo del fuoco dell'ascesi intellettuale iniziatica — vien concepito come un effetto della grazia divina.

Alcuni aspetti positivi, l'ascesi cristiana, quale prepara-

(1) Padre F. D. Joret, *La contemplation mystique selon S. Tomas d'Aquin,* tr. it., Torino, 1942, p. 11 e cap. IV.
(2) *Ibid.,* p. 9.

zione alla contemplazione, li ha presentati soprattutto nelle origini. Li accenneremo ([1]).

Una prima direttiva di ascesi è l'isolamento e la semplificazione. Essa, peraltro, si giustifica in termini di analogia, con riferimento meno al Cristo che non al Padre, e riflette il precedente ideale precristiano della « deificazione ». « L'uo-
« mo che per dono della grazia e il suo continuo sforzo asce-
« tico dovrà giungere a rassomigliare a Dio deve essere ne-
« cessariamente anche una immagine della semplicità ed uni-
« tà di Dio... Man mano che la deificazione cresce, l'uomo si
« avvicina sempre di piú alla perfetta semplicità divina che
« non chiede nulla fuor di sé, che basta a sé stessa. È evi-
« dente che una teologia che [come quella greca] dà un po-
« sto cosí importante al concetto di deificazione e che conce-
« pisce Dio prima di tutto secondo l'aspetto di un essere
« unico, semplice, bastante a sé stesso, dovrà vedere l'idea-
« le della perfezione cristiana nell'uomo completamente li-
« bero da tutte le passioni e che tende a Dio riproducen-
« done, per quanto può, l'unità e la semplicità » (AS, 34). In origine, non diversa base ebbe l'ideale anacoretico, l'isolamento esterno materiale, in tal caso, dovendo avere pertanto solo un valore simbolico e rituale, quindi quello di una disciplina limitata al periodo di avviamento. In un grado piú alto, l'*extra mundum fieri*, l'isolarsi dal mondo, non ha piú bisogno di avvenire materialmente, ma solo nello spirito. Sotto tale riguardo l'ascesi cristiana e quella iniziatica possono incontrarsi ([2]).

Il distacco ascetico può anche assumere la forma dell'*instabilitas loci* e della *xeniteia*. Il distacco dalla propria terra e dalla propria famiglia o gente, il rifuggire una dimora fissa, il vagare, il portarsi in terre straniere e lontane — tutto ciò può avere egualmente un valore simboli-

([1]) A tale riguardo ci riferiremo alle due opere di Padre A. Stolz, *L'ascesi cristiana* (Brescia 1944) e *La Teologia della mistica* (Brescia, 2ª ed., 1947), appartenenti alla corrente che oggi cerca di rivalorizzare la patristica greca. Nei riferimenti, le indicheremo, rispettivamente, con AC e TM.

([2]) Si cfr. nell'Islàm, che non conosce l'ascetismo monacale, il concetto di *zuhd*, che non è rinuncia materiale effettiva, ma distacco interno.

co e rituale, per sensibilizzare l'idea che non si è in questo mondo come in una sede definitiva e come nella propria patria, bensí a titolo di viandanti e di esuli, non dimentichi del fine e dell'origine celesti ([1]). Questo significato, come è noto, fu assai vivo nel buddhismo delle origini e, si può rilevare, con un riferimento piú speciale alla via dell'azione non fu estraneo allo stesso ideale cavalleresco, nella forma di « cavalleria errante ». Devesi tuttavia notare che nel cristianesimo manca la premessa per la realizzazione coerente di un significato del genere, perché il cristianesimo rigetta la teoria iniziatica del preesistere dell'anima a questa vita terrestre, solo con riferimento alla quale teoria l'esistenza sulla terra può significare transito di chi è venuto da lontano e di nuovo volge verso altri stati dell'essere.

L'ascesi cristiana conosce anche lo strumento del *silenzio.* « Il quale non è soltanto una rinuncia alla comunicazione con gli altri uomini, ma è anche un fattore positivo di vita interiore » (AC, 62). Si sa, pertanto, la parte che la disciplina del silenzio aveva fra i Pitagorici, cosí come del senso del silenzio yoghico e iniziatico in genere. Nell'ascesi cristiana manca però quasi del tutto la pratica di quel grado piú interiorizzato di tale disciplina, che è il tacere non solo con la parola parlata ma altresí col pensiero (il « non parlare con sé stessi » di Ibn-Arabi). È, sí, conosciuta la cosidetta « orazione di quiete », s'incontra, sí, l'espressione *quies contemplationis* e San Gregorio, fra le condizioni per la contemplazione mistica, accenna al liberarsi dal *rumore* dei pensieri (TM, 112). Un metodo preciso ed attivo, nel riguardo, quale lo si conobbe in Oriente, manca però all'ascesi cristiana. E nelle forme monastiche, come l'ideale anacoretico è soppiantato da quello cenobitico, piú consono alla tendenza collettivizzante del cristianesimo, del pari l'elemento liturgico, portato ad una ipertrofia, predomina sulla disciplina individuale del silenzio anche in ordini contemplativi, quali i Certosini, i Carmelitani o i Camaldolesi.

Nel cristianesimo allo stato, che noi chiamiamo di « si-

([1]) AC, 53-60. In tale visuale persecuzioni, espulsioni e simili varrebbero come mezzi straordinari usati da Dio per ricordarci quale sia la nostra patria vera.

lenzio », si tende meno seguendo delle tecniche che non coltivando certe disposizioni interne. In ciò rientra la cosidetta « cognizione delle cose esteriori ». È « propriamente « il conoscere il dominio di Satana, nel rilevare il potere che « questi esercita sul mondo sensibile e nell'intuire il vero po- « sto che le cose materiali debbono avere secondo il piano di- « vino. Conoscenza, questa, che non deve rimanere puramen- « te speculativa: occorre che l'anima in pari tempo la tradu- « ca in pratica, cioè che si liberi dall'affetto disordinato per « le creature, incompatibile con la vita di unione con Dio ». A tale riguardo vi è chi ritiene che tale « sapere » si debba riceverlo da angeli, nessuna scienza naturale ed umana potendolo dare all'anima (AC, 130-3). Iniziaticamente, a ciò corrisponde il « separare il reale dall'irreale », che si raggiunge essenzialmente per le vie della intellettualità pura, disciolta dall'ente affettivo; la neutralizzazione delle forze « demoniache » ne è una naturale conseguenza. In secondo luogo, sempre allo stesso fine, si dice che l'anima del cristiano deve conoscere ciò che essa è dinanzi a Dio, il che equivarrebbe a « convincersi del proprio niente, liberarsi dall'egoismo, svincolarsi dalla volontà propria ». Una tale disciplina subisce tuttavia la deformazione propria al modo cristiano di intendere la « mortificazione » e dell'attitudine passiva « creaturale ». Iniziaticamente, si tratta della « disidentificazione » e del superamento di sé come semplice essere individuale; superamento, che non avviene attraverso avvilimento ed umiltà, né con riferimento all'imagine di Dio come un essere distinto, bensí nel concepire la propria persona come una maschera contingente e in sé irrilevante rispetto al vero Io, quasi come nella coscienza di un attore che non si confonde con la parte che ha rivestito. In ogni modo, queste sono le due vie principali mediante le quali, conseguita la conoscenza delle cose esterne e di sé come individuo, l'asceta cristiano cerca di propiziare la *quies contemplationis* e di non esser piú soggetto alle cose d'intorno, né a passioni e desideri vani.

Se ora nell'ascesi cristiana vogliamo considerare, oltre i gradi preparatorî, quelli realizzativi e propriamente mistici, il punto fondamentale e quasi esclusivo di riferimen-

to è l'imitazione di Cristo su base sacramentale. Qui tralasceremo le forme puramente devozionali ed emozionali, prive per noi di qualsiasi valore; che esse abbiano potuto attecchire in razze, in genere, attive e volitive, come quelle occidentali, resta un punto enigmatico. La veduta mistica che s'incontra ad un piano un po' piú alto è la seguente: il Cristo ha trasfigurato la natura umana assunta incarnandosi, nel corpo della Resurrezione e dell'Ascensione. E la glorificazione del corpo del Cristo deve esser altresí intesa nel senso piú profondo, in relazione alla Redenzione come restaurazione e compimento della vita del nostro corpo nel paradiso. L'ascesi cristiana considera pertanto la vicenda del Cristo come via alla glorificazione, con riferimento alla restaurazione dello stato di Adamo, in cui il corpo era completamente soggetto all'anima e la parte sensitiva allo spirito. E poiché nell'opera redentrice del Cristo la via verso una armonia rinnovellata fra l'anima e il corpo è passata attraverso la morte, e poiché noi pure dobbiamo seguire questa via onde assicurare al nostro corpo la vittoria sugli effetti del peccato d'origine, cosí l'ascesi cristiana ha per punto centrale il concetto della mortificazione, del morire e del rinascere nel Cristo (TM, 182, 183).

Ciò si realizzerebbe già nel dominio sacramentale partendo dal battesimo. Si ritiene che la grazia redentrice e santificante partecipata all'uomo dal battesimo contenga già il germe della vita mistica sovrannaturale, perché si viene battezzati nel segno della morte di Gesú e della crocifissione dell'uomo antico. Se nel battesimo il fedele imita e segue il Cristo nella morte, nell'eucaristia, invece, cibo e nutrimento di nuova vita, egli parteciperebbe misticamente al sacrificio, alla resurrezione e all'ascensione: partecipazione reale già nel mistero del sacramento, anche se essa si realizza in modo velato, invisibile, non accessibile alla nostra esperienza (AC, 71-79). Prevale, pertanto, nella concezione ortodossa cattolica, l'idea che fra la vita sacramentale del comune credente e la vita mistica non vi sia una essenziale discontinuità: la seconda non sarebbe eccezionale, sarebbe contenuta già in germe nella prima. Il mistico, invece di lasciar inattivo il germe di unione con Dio, ne porta in atto

l'energia fino a realizzare questa unione come *esperienza* (TM, 44-50). Una interpretazione piú concreta è la seguente: la partecipazione rituale (sacramentale) alla morte e alla resurrezione del Cristo non trasforma l'uomo intero di un sol colpo. È anzitutto l'uomo interiore (ἔσω ἄτθρωπος, *Rom.*, VII, 22) a venir trasformato. Poi l'asceta, aiutato da una speciale grazia, dovrà uccidere a poco a poco nelle sue membra la « legge del peccato » e preparare cosí, secondo il nuovo principio sovrannaturale di vita ricevuto, un nuovo corpo, la resurrezione della carne, la morte fisica andando infine a spogliare definitivamente l'uomo dal « corpo del peccato » (TM, 39-42). In termini di dogma, questa realizzazione è tuttavia rimandata al tempo del « giudizio universale ». Non si ammette che si possa giungere a tanto da vivi.

Vediamo ora come si deve giudicare l'insieme di questa dotrina dal nostro punto di vista. In questa sede, non vi è bisogno di metter in rilievo che lo schema di una morte che apre la via all'ordine sovrannaturale non è specificamente cristiano; anche se non è tale da esser imprescindibile per ogni via di realizzazione spirituale (perché non è detto che questa debba implicare sempre una crisi), esso può aver valore iniziatico. Specifica del cattolicesimo è l'idea, che non una operazione iniziatica eccezionale e pericolosa, ma il rito religioso a tutti accessibile abbia un potere di indurre nell'uomo una qualità sovrannaturale, anche se solo in germe e in potenza, e di determinarla in un certo modo dall'esterno, senza nessuna partecipazione della persona, al di fuori perfino della sua coscienza, come è evidente nel caso del battesimo infantile. Anche se, come si è accennato, si parla di azioni ulteriori della grazia e dello Spirito Santo per lo sviluppo mistico, questa veduta contiene il principio di una pericolosa confusione di piani. Se concepite in termini di *realtà*, la morte, la resurrezione e la glorificazione nei sacramenti non possono esser altro che simboli e prefigurazioni, adombramenti di un ordine che trascende la generica sacralizzazione legata alla vita religiosa. E sarebbe erroneo supporre che il cristiano, avendo avuto il battesimo e partecipando agli altri sacramenti della sua tradizione, si trovi

per ciò in una qualsiasi posizione di vantaggio per le realizzazioni preconizzate da una effettiva iniziazione. La distinzione alessandrina fra il *pistikos* e il *pneumatikos,* cioè fra il semplice credente e lo gnostico o iniziato, va mantenuta. Solo per l'esperienza mistica può calzare l'idea, che essa non implica necessariamente una frattura ma può essere uno sviluppo quasi naturale della vita che nel cristiano si suppone già sovrannaturalizzata ad opera dei sacramenti. Vita sacramentale, come pure vita mistica, non vanno oltre un piano da dirsi psicologico-soggettivo e morale, mentre quello iniziatico ha un carattere ontologico e super-individuale. Nei riguardi del primo può parlarsi, al massimo, di *santità*: non di *deificazione.*

Quanto a corrispondenze formali, per dei dettagli si può indicare che il battesimo è una semplice imagine rituale del contatto con le « Acque », della « dissoluzione » nel principio-vita anteriore e superiore ad ogni individuazione o forma: esperienza, che nel suo carattere radicale, eccezionale ed altresí pericoloso non può evidentemente aver nessun riscontro con quanto avviene — volendo, sia pure invisibilmente — nel battesimo cristiano [1]. La nozione del « corpo glorificato », in cui la legge della morte è vinta, venne direttamente al cristianesimo dalle precedenti tradizioni mistèriche, perdendo tuttavia, nella forma di dogma della resurrezione della carne o di prospettive puramente escatologiche nell'oltretomba, il suo significato concreto ed iniziatico. Lo schema, effettivamente, si trova già nel rito di *transmutatio* dell'eucaristia: il pane vale come corpo, il vino come sangue ed anima. L'uno e l'altro principio vengono *trasformati* e quando, dopo di ciò, un pezzo dell'ostia è unito al vino, il significato è il congiungersi dell'anima trasfigurata col corpo nel modo proprio al corpo di resurrezione o corpo immortale del Cristo. Ora, sarebbe il caso di parlare davvero di superstizione qualora si supponesse che

[1] Nel Vangelo si parla di un battesimo del fuoco, di là da quello dell'acqua. Questo doppio battesimo e doppia rigenerazione ha corrispondenza con due fasi dell'opera iniziatica, chiamate *albedo* e *rubedo* nell'ermetismo.

nella partecipazione eucaristica, di tutto ciò si abbia qualcosa di piú di una semplice allegoria, con effetti di elevazione morale e, se si vuole, di trasporto mistico: non certo quel che sempre è valso come l'estremo limite della realizzazione possibile su questa terra ad un adepto. Nel riguardo di tutto questo, a chi ha una nozione di ciò di cui effettivamente si tratta verrebbe quasi di pensare ad una profanazione ([1]).

A parte lo sperato intervento della grazia, nel dominio della realizzazione, cioè dello sviluppo e dell'attualizzazione delle influenze indotte dai sacramenti, al mistico cristiano non viene indicata, del resto, alcuna via precisa. Restano le semplici disposizioni soggettive corrispondenti alle cosidette virtú teologali, cioè fede, speranza e amore. La « mortificazione » viene concepita in termini essenzialmente morali, con indebita accentuazione del valore di tutto ciò che è sofferenza e « penitenza ». Qui vi è effettivamente una incompatibilità con quanto è proprio ad un tipo umano occidentale sano e normale: sulla base del senso della « colpa » e della peccaminosità congenita di cui ogni uomo dovrebbe esser cosciente, si sa che pieghe quasi patologiche ha spesso assunto la mistica specificatamente cristiana. Per il resto, la preghiera, l'orazione, intesa essa stessa come un dono dello Spirito Santo, viene concepita come l'organo fondamentale della via mistica, tanto che da alcuni la stessa estasi ne è considerata un grado, il grado piú alto ([2]).

([1]) Cfr. lo scritto sul « corpo immortale » nel vol. di quest'opera, pp. 213 sgg.

([2]) AC, 121. Uno scrittore contemporaneo, lo Schuon, che si è sforzato di trovare prospettive iniziatiche nel cristianesimo, ritiene che la controparte attiva della partecipazione passiva mediata dai sacramenti sia (con riferimento specifico alla Chiesa d'Oriente) la pratica dell'invocazione del nome salvatore del Cristo. Questa è una delle tecniche piú primitive per l'« uccisione del *manas* », cioè per la neutralizzazione dell'Io mentale, analoga alla ripetizione ininterrotta di un « Nome divino » nell'Islàm. L'abuso della liturgia negli ordini contemplativi cattolici non ha, del resto, oggettivamente, un'altra finalità. Che, oltre al lato negativo, la « virtú del nome » propizi anche certi stati di illuminazione, è cosa problematica. In ogni modo, è un andar a caso, e bisogna aver fede nell'azione protettiva dei sacramenti per scartare la possibilità di una azione delle influenze extrasensibili piú diverse, una volta che il *manas* sia « ucciso ». In ogni caso, il mistico ha poco modo di interpre-

Già per lo pseudo-Dionigi l'Areopagita le fasi fondamentali della mistica cristiana erano la vita purgativa, la vita illuminativa e la vita unitiva, schema che formalmente può valere anche nell'àmbito della via iniziatica. Come *realtà,* le cose stanno però diversamente. Cosí, circa l'ultima fase, è assolutamente giusto questo rilievo del Guénon, che segnala la confusione dovuta all'uso, da parte dei mistici, dei termini « unione » e « vita unitativa »: « Questa unione non ha affatto lo stesso significato che nello Yoga e nei suoi equivalenti, per cui « la somiglianza è tutta esteriore. Non che sia illegittimo usare la stessa parola perché anche nel linguaggio corrente si parla di unione fra gli esseri in molti casi in cui non vi è evidentemente identificazione fra di essi, in alcun grado; occorre solo aver cura di non confondere cose diverse col pretesto che uno stesso termine va a designare le une e le altre » (1). È significativa, del resto, la frequenza dell'uso del simbolismo del matrimonio per l'unione mistica. Non dice, esso stesso, di una unità che mantiene la distinzione come accade nell'unirsi di un uomo con una donna, allo stesso modo che nell'orazione, anche nei suoi gradi piú alti, sussiste il rapporto di un « io » a un « tu »? Solo in via di analogia può parlarsi di una *cognitio Dei experimentalis* — conoscenza sperimentale di Dio — nella mistica cristiana. Una situazione di « eccentricità » (nel senso di non-centralità) le è essenziale, quasi senza eccezione. Ciò, del resto, viene indicato dallo stesso termine di « estasi », che vuol dire « uscir da sé ». Iniziaticamente, si tratta piuttosto dell'opposto, cioè di un rientrare in sé, di un farsi « centrali », per cui giustamente qualcuno, per gli stati dello Yoga, ha parlato di *enstasi,* invece che di « estasi ».

La fase della vita illuminativa si potrebbe esser in-

tare giustamente i fenomeni che intervengono, perché si tiene ad un piano emotivo, piú che intellettuale, e l'inquadramento devozionale cristiano, con le sue varie imagini, piú che aiutarlo, può servire per sviarlo.

(1) *Contemplation directe et contemplation par réflet* (Études Traditionnelles, 1947, VI, p. 140).

dotti a metterla in relazione con gli effetti dei già accennati doni d'intelletto dello Spirito Santo che secondo la concezione tomistica sarebbero sei: poter scoprire la sostanza sotto agli accidenti; il senso interno sotto le parole dei testi sacri; la verità sotto il simbolo; la realtà spirituale sotto le specie sensibili, cioè sotto ai fenomeni quali appaiono alla comune esperienza, e conseguentemente anche gli effetti celati di una causa e la causa celata di determinati effetti (1). Formalmente, si tratterebbe di poteri di carattere effettivamente iniziatico, legati piú o meno alla « intuizione intellettuale ». Ma basta leggere le stesse esemplificazioni fatte da San Tommaso per vedere che non ne è nulla, ovvero che non si va oltre uno schema teorico.

Circa la vita purgativa, sempre allo scopo di indicare riflessi delle vedute iniziatiche, riproduciamo questa citazione: « Molti scrittori dell'antichità cristiana af« fermano che l'anima, all'uscita da questo mondo, deve « passare per diverse dimore dei dèmoni delle regioni « aeree. Questi esaminano l'anima per vedere se mai vi « trovano qualcosa che loro appartiene... L'anima non « è in grado di continuare il suo viaggio prima che si sia « purificata da tutte queste scorie. Nello stesso tempo, « oltre ad esser purificata, l'anima viene anche istruita « da angeli buoni in ogni scienza divina, onde sia capa« ce di intendere i Misteri di Dio. Tutto questo processo « di purificazione e d'istruzione si ripete fino a che l'ani« ma sia arrivata alla perfetta purità e alla pienezza del« la scienza ». Questa graduale purificazione dopo la morte « generalmente non è piú ammessa [dai teologi cat« tolici] in tutti i suoi particolari. È stata però appli« cata all'anticipazione della nostra ascesa che si veri« fica nella vita di preghiera, e in tale applicazione la « predetta dottrina esprime delle verità assolutamente in« discutibili » (AC, 128-129). Ora, in tutto ciò è ben visibile il riflesso della dottrina misterica, specie mithriaca (cfr. vol. I, pp. 136 sgg. e vol. II, p. 238), del passaggio

(1) Cfr. Joret, *Op. cit.*, p. 274.

attraverso la gerarchia settenaria o planetaria, che non ha a che fare col mondo della preghiera, ma con quello dell'iniziazione, nella quale, come altrettante « purificazioni », spesso vengono distinti appunto sette gradi.

Altri « residui » non privi di interesse sono le vedute che negli antichi scrittori cristiani si trovano circa la ripristinazione dello stato adamico, inteso come primo fine della rigenerazione cristiana, perché nella patristica si insiste appunto di continuo sul fatto che si deve conquistare la perfezione propria allo stato primordiale andando alla ricerca del paradiso terrestre perduto. Fu antica idea cristiana, mantenutasi del resto fin verso il XVI secolo, che questo luogo, da cui i nostri primi progenitori furono scacciati, esiste ancora, in una regione elevata, inaccessibile agli uomini, a meno che essi siano assistiti da grazia divina eccezionale, come sarebbe stato il caso per Elia, per Enoch e per lo stesso San Paolo (II *Cor.*, XII, 1-5). Questa inaccessibilità fu espressa col simbolismo di luoghi deserti e impraticabili, equivalenti a quello, anche usato, dell'angelo in guardia con la spada di fuoco o di una zona di fuoco che circonda il paradiso. Ciò riproduce la dottrina iniziatica del « centro » nella sua relazione con lo stato primordiale: sempre presente dal punto di vista metafisico. E il simbolismo della cinta di fuoco da oltrepassare non è diverso da quello del battesimo del fuoco, rimandando cosí anche al motivo di Eracle il quale conquista l'immortalità (ascende all'Olimpo per sposarvi Ebe, la giovinezza perenne) solo dopo che sul Monte Oeta il fuoco consumò la sua natura umana: motivo che si riallaccia a molti altri ancora, di origine iniziatica, per es. a quello di una vergine chiusa in un cerchio di fuoco, la quale apparterrà a chi sappia attraversarlo senza perire. Evidentemente, nella proiezione in un aldilà, la stessa concezione cattolica del « purgatorio » riflette il motivo piú generale della purificazione ([1]). Peraltro, si trova anche

([1]) Viene detto: Solo chi si è purificato attraverso il fuoco può entrare in paradiso. Sant'AMBROGIO (*In Ps. 118,* serm. XX,

un accenno all'idea iniziatica, che il paradiso e il regno dei Cieli rappresentano però due « luoghi » distinti ([1]).

Sempre nelle antiche vedute cristiane, vi sono interferenze perfino con la magia, quando, una volta ammesso che lo stato adamico può esser riconquistato attraverso gli alti gradi della contemplazione mistica, si indicano le prerogative di quello stato. La prima è il dono della scienza, o gnosi, — per cui viene ricordato il fatto che Adamo avrebbe dato agli animali « il loro nome » — il nome, secondo l'antica concezione, esprimendo l'essenza stessa di una cosa o di un essere. In relazione a ciò anche San Tommaso scrive: « Questo star diritto (*recti-* « *tudo*) dell'uomo nella sua istituzione originaria e di- « vina consisteva nel fatto che la parte inferiore del suo « essere era sottomessa alla parte superiore e questa non « era ostacolata dall'altra. Perciò il primo uomo non « trovava nelle cose esteriori un ostacolo alla contempla- « zione pura e stabile degli effetti intelligibili, percepiti « per mezzo di una irradiazione della prima verità » (TM, 89). Ciò, pertanto, ha già relazione anche col secondo dono, che è l'*apatheia* nel senso piú generale di immunità rispetto alla passione, di un non esser presi dagli impulsi, di una naturale sovranità sugli istinti ([2]). Peraltro, secondo la patristica, l'uomo come microcosmo comprende l'intera creazione, per cui la potenza do-

12): *Omnes oportet per ignem probari, quicumque ad paradisum redire desiderant.*

([1]) TM, 25-6, ove è citato questo passo di Sant'Ambrogio: « Il « paradiso è una regione permanente del cielo, ma è, per cosí dire, « il pianterreno del regno, il fondamento su cui è costruito, in al- « tezza, il regno dei cieli propriamente detto; è la regione inferiore « del cielo invisibile, dalla quale gli eletti, ognuno secondo i pro- « pri meriti, ascenderanno presto o tardi verso le diverse regioni « piú elevate dei cieli ». In termini cristiani, l'accennata distinzione viene anche espressa col dire che la grazia del Cristo è superiore alla grazia di Adamo e avvia ad una perfezione che è al di là dello stato paradisiaco ordinario.

([2]) Non è priva di interesse la veduta esposta da Agostino (*De civ. Dei,* XIV, 15) secondo cui nello stesso punto in cui l'anima si staccò dal mondo divino, a sua volta il corpo cessò di esser soggetto all'anima e di obbedirle, e subentrò lo stato di passività definito dalla concupiscenza.

minatrice posseduta dall'uomo su sé stesso si manifesta parimenti nel macrocosmo: il dominio dell'uomo sulla natura è premio della completa vittoria che l'uomo riporta su sé: il rapporto gerarchico stabilitosi fra le potenze all'interno dell'uomo si traduce in quello fra l'uomo e il mondo (TM, 84). È per tal via che fu già promesso ai santi un potere illimitato sulla creazione, come secondo le parole di Marco (XVI, 17-18): « Nel mio no« me essi scacceranno i dèmoni; parleranno nuove lin« gue; manderanno via le serpi e se avranno bevuto qual« che bevanda mortale, essa non farà loro male; essi im« porranno le mani sui malati e i malati saranno gua« riti ». Che i presupposti sopra accennati siano quelli stessi dell'alta magia o teurgia, non occorre metterlo in rilievo: un Agrippa e un Paracelso non si espressero in termini diversi. Infine, come terza prerogativa dello stato adamico, viene indicato il dono dell'immortalità, *athanasia,* « l'immortalità corporea essendo segno e prova della presenza interiore di Dio ». Per cui, « una restaurazione dello stato primordiale includerebbe anche il riacquisto dell'immortalità » (TM, 82-4).

Nelle origini del cristianesimo, quando, come eco, l'ideale ontologico della *deificatio* — assimilazione a Dio e partecipazione alla sua natura — per effetto della precedente tradizione mistèrica ancora predominava su quello morale della fede, della carità e di meriti che recano essenzialmente nell'aldilà i loro frutti, erano dunque ancora socchiuse prospettive del genere che, una volta allontanate le scorie, danno su di un mondo piú alto di quello del misticismo, e di cui il mondo del misticismo non è che un'eco indebolita e abbastanza umanizzata.

Un ultimo punto. Si sa la parte che la mariolatria, cioè il culto della Vergine quale « Madre di Dio », ha nel cristianesimo. Se questo culto, negli aspetti piú esterni e dal punto di vista storico, testimonia dell'influenza che nel cristianesimo ebbero vedute ginecocratiche, cioè di preeminenza del principio feminile divinificato (Magna Mater, la Gaia esiodea, ecc.), come nel ciclo ar-

caico mediterraneo pre-indo-europeo, pure una assunzione esoterica di esso è possibile e, cosa abbastanza singolare, è adombrata dallo stesso autore cattolico, a cui ci siamo riferiti ripetutamente, quando dice: Maria è « il piú alto ideale dell'asceta », perché « l'asceta tende a formare Cristo nell'anima, a farla divenire la "portatrice del Cristo" e la Madre di Cristo » (AC, 192). Senonché questo simbolismo, riconducibile esso stesso all'àmbito dell'iniziazione, in fondo contradice il principio della passività proprio alla via mistica cristiana e tanto sottolineato dalla concezione dell'indispensabilità della grazia (cioè dell'azione di una forza che psicologicamente viene sperimentata in termini di grazia) per ogni iniziativa sovrannaturalmente efficace. Se nel simbolismo cristiano la Vergine è pur fecondata — dallo Spirito Santo —, secondo il simbolismo iniziatico la « nascita da vergine » è, piú rigorosamente, la nascita che non ha bisogno di aiuto esterno, l'endogenesi dovuta ad una forza pura e intatta. Kumarî, la Vergine — è detto in un testo indù — « è il potere della volontà » (1).

Altra interpretazione mistica della « Madre del Cristo » è quella che ne fa la rappresentazione della Chiesa, generatrice di vita sovrannaturale (AC, 193). Ciò, in relazione all'influenza sovrannaturalizzante che sarebbe legata alla sua tradizione, alla sua organizzazione e ai suoi riti (2). Solitamente, un tale punto sta però in relazione con la tesi esclusivistica, caratteristica pel cattolicesimo. La mistica essendo considerata come uno sviluppo dell'esperienza dell'inserzione del singolo, effettuata dai sacramenti e soprattutto dall'eucaristia, nella corrente

(1) Si noti la corrispondenza con l'espressione usata da Dante (*Par.*, XXXIII, 34) per la Vergine: « Regina, che puoi ciò che tu vuoli ».

(2) Tanto alla forza, o alla dottrina, quando all'organizzazione che ne è la depositaria, nel dominio iniziatico è stato applicato in varî casi il simbolismo della Donna. Cosí nel caso dell'iniziazione cavalleresca medievale dei « Fedeli d'Amore » la Donna rappresentò sia la « Sapienza Santa », sia l'una o l'altra organizzazione di quella corrente. Il passaggio al momento attivo è dato spesso col simbolismo delle nozze o perfino dell'incesto (la Donna o Madre diviene la sposa dell'iniziato).

della vita divina, e di questa corrente essendo portatrice la Chiesa, intesa come il corpo mistico del Cristo, è ovvia la conclusione che non può esservi vera vita mistica se non nella Chiesa (TM, 77), che la mistica non-cristiana, facente a meno dell'unione col Cristo (il quale, allora, evidentemente, è considerato alla sola stregua di una personalità storica concepita come il Redentore, non di un modello superstorico e universale da imitare), è affatto naturalistica, se non pure risentente di influenze demoniache. Per tal via si giunge a presumere che nei Misteri non-cristiani non può esser stato quistione di vera deificazione, ma solo di stati psichici piú o meno contingenti (61-71). Il noto principio *Extra ecclesiam nulla salus* sanziona, in generale, l'idea, che solo la redenzione alla cristiana effettuerebbe una liberazione dal potere diabolico, esprimentesi con una rottura del cerchio delle forze demoniache che ci circonderebbe, mentre il riuscire a farci dubitare del suo potere, il far pensare che la redenzione nel segno del Cristo e della Chiesa sia superflua, sarebbe la piú pericolosa vittoria che Satana può ascrivere in suo attivo (66).

Si è già detto che tutto ciò può solo valere per un « uso interno » cattolico; del pari, si è accennato, che queste vedute hanno una giustificazione esclusivamente pratica, non diversa da quella di vedute esclusiviste analoghe che s'incontrano nelle forme esteriori, exoteriche, di molte altre tradizioni: ma esse restano prive di ogni fondamento al di fuori della sfera della giurisdizione di ciascuna tradizione.

In relazione a ciò, si può porre, per ultimo, la quistione della misura in cui, per coloro che abbiano una vocazione iniziatica, sia utile aderire e aggregarsi ad una tradizione religiosa — nel caso specifico di un Occidentale, al Cattolicesimo.

Come conclusione della precedente disanima, appare chiaro che il cristianesimo, nel confronto con altre tradizioni, ha un carattere particolare. Infatti da un lato non è, come l'ebraismo antico o l'islamismo ortodosso, una pura religione della « Legge », ma vi ha

rilievo l'esperienza interiore. D'altra parte, esso ignora il piano sperimentale esoterico ed iniziatico, per cui il suo livello è inferiore a quello delle tradizioni ove questo piano è adeguatamente considerato. Siffatta natura intermedia del cristianesimo la si può caratterizzare col definirlo appunto come una religione essenzialmente *mistica,* che ha assorbito e adattato nella forma mistico-sacramentale non pochi elementi esoterici.

Ora, una corrente che si definisca in tali termini ha un carattere prevalentemente psichico-collettivo piú che spirituale e metafisico. In ogni modo, ciò appare abbastanza sensibilmente in quel che la tradizione cattolica è divenuta ai nostri giorni, tanto che vien da pensare ad uno dei casi di enti, dai quali, per involuzione, le influenze veramente dall'alto si sono in buona misura ritirate. Ma siccome enti psichici del genere conservano una loro vitalità ed una loro forza di inerzia, l'aggregarvisi, per chi ha una vocazione iniziatica, può valere piú come un vincolo che non come base per uno sviluppo superiore. Si entra in una « catena », dalla quale è difficile svincolarsi e le cui influenze sottili sono difficili da controllare. Cosí già per il lato dottrinale è cosa caratteristica che proprio coloro che piú sinceramente vivono sacramentalmente e misticamente la fede cristiana siano i piú « presi », i piú fanatici, i piú incapaci di riconoscere e rispettare ciò che è anteriore e superiore alla loro tradizione e che nel mondo e nella storia si è concretato in altre forme egualmente legittime.

Sotto ogni riguardo, specie nel caso del cristianesimo devesi giudicare che i rapporti fra la via esteriore religiosa e quella metafisica sono minimi e che si può essere immersi nella corrente mistico-devozionale fino a raggiungere gradi relativamente alti senza percepire nulla dell'ordine iniziatico e metafisico. Con il suo carattere di sistema a suo modo chiuso, con elementi i quali del mistero della trasformazione e della deificazione non rappresentano che una imagine riflessa, solo formale, quasi diremmo « lunare », il cristianesimo è forse, tra le forme

tradizionali, quella che meno si raccomanda a chi voglia imboccare la « via diretta ».

GIC

DAL « CANTICO DEL TEMPO E DEL SEME »

I

Il tempo non passa: — traspare
in inni d'eterna semenza
nei corpi e nell'iride densa
d'ogni stagione solare;

Fa le tue membra raggianti
d'un istinto di luce incisivo
che scolpisce e riassume i suoi canti
nelle albe del verbo nativo.

Agli orli di tutti i paesi
la sua torrenzialità scioglie
lo spazio del suolo, le zolle
in sonori orizzonti turchesi.

Ed irrompe in fulgori dirotti
nella tenebra dell'elemento,
per sfrangiarne il segreto argento
in corolle di giorni e di notti.

II

Fulgori chiusi in te, non mai svelati
se non come barlume ed apparenza
d'imponderabili aliti d'essenza
gelosi del mistero in cui son nati,

Cantano nello sciame dei silenzi
l'evento dello spirito, disperso
in vegetali vampe d'universo
e nel nativo gemito dei sensi.

Ma una indistruttibile aura di salute
nella tenacia del respiro scande
gli intervalli celesti e le volute
del mistero nudrito del tuo stesso sangue.

III

Il *vivo evento* d'essere tessuti
di palpiti impalpabili di tempo
o sregolati — carne ed ossa — dentro
le miniere di cantici compiuti,

In noi consuma e rielabora il peso
d'uno spirito ardentemente steso
nella coralità senza confine
di generazioni di mattine...

Il tempo — alimentato in tutti i pori
da mattudinità interiori
di spazi intrisi di promesse lente
d'ansia di sangue e promesse di fiori —

Ci ricollega inesauribilmente
all'organicità voluttuosa
d'ogni respiro che pensa o riposa
nella parola e dentro la semente.

IV

Il consumo fatale di me stesso
è compagine sacra di figure
di notte e d'alba incise nel riflesso
delle mie indistruttibili nature.

Quest'essere saldato — scatto a scatto —
alle gemme e propaggini di tutto
un tronco immemorabile — ma intatto —
dentro cui ridiventa seme, il frutto.

Se si sgretola in sali aridi d'ossa,
risale in linfe velate di cielo

nella terrestre magia dello stelo
che testimonia la nativa forza
del sesso proiettato nel pensiero.

V

La luce dilatata in veemenze calme
di porose maree d'elementi e di carne,
si cristallizza in grovigli di frutti
ed in riposi estatici di succhi.

La tua memoria che ne aspira i calici
ed i radiosi palpiti aromatici,

Risale verso i solchi e le fratture
degli astri insonni e delle aurore eterne
dove fermenta e riecheggia il germe
dei tuoi risvegli e delle tue nature.

METAPSICHICA E FENOMENI MAGICI

Una rivista specializzata di metapsichica ha svolto varie considerazioni critiche intese a negare i fenomeni « magici » perché essi non sarebbero distinguibili da quelli che la metapsichica moderna studia e che essa designa col termine generale di « fenomeni psichici » (o « parapsichici »).

La metapsichica si è arrogato il carattere di una « scienza » e ciò che le è dato di constatare, essa tende a costituirlo a comune dominatore per fatti di un dominio quanto mai vasto. Del che, l'effetto può solo essere una confusione deprecabile e, spesso, praticamente un modo per riportare il superiore all'inferiore. Infatti la materia che cade sotto l'osservazione della metapsichica moderna non corrisponde che ai gradi piú bassi della sfera dell'estranormale: ciò, per la necessità stessa delle cose. È ben possibile che *medium,* sensitivi, sonnambuli e, al massimo, qualche stregone dei selvaggi e qualche persona che ha doti terapeutiche o chiaroveggenti naturali, acconsenta-

no a far da « soggetti » ai metapsichici. Ma è da escludersi che a tanto si presti un adepto, anzi già un « santo ». E se l'atteggiamento *sperimentale* lo si riduce a un semplice constatare dall'esterno dei « fatti », è evidente che nessuna vera discriminazione e comprensione sono possibili. Uno stesso fenomeno estranormale — diciamo un fenomeno di apporto — può esser provocato da un *medicine-man,* da un santo, da un *medium,* da un iniziato. Per i metapsichici in tutti questi casi si tratterà sempre della stessa cosa, cioè di un « fenomeno psichico constatato », laddove si tratta di cose molto diverse se non ci si arresta alla piú grossolana esteriorità. La considerazione cosidetta « positiva » è dunque condannata in anticipo a lasciarsi sfuggire ogni differenza qualitativa dei fenomeni estranormali; appunto per non capire che ogni fenomeno del genere fa parte di un tutto, nel quale l'aspetto « fatto » non è che una porzione, prendente dall'insieme, caso per caso, il suo significato. Di rigore, nella metapsichica il tutto dovrebbe ridursi ad un collezionare delle *tracce.* Invece non ci si limita a tanto. Come si è detto, per via dell'impulso a ricondurre il non-accessibile all'accessibile e per la natura di ciò che quasi senza eccezione cade sotto mano ai metapsichici, questo ramo di ricerche, alla fine, vale solo a confondere le acque, a mettere in primo piano un ordine di fenomeni che, per sensazionali che talvolta siano, sono tuttavia di natura affatto inferiore ed insignificante e finiscono con l'intralciare la comprensione di ciò che ha attinenza col vero sovrasensibile (1).

(1) La pretesa, che invece avanzano i metapsichici, non potrebbe esser meglio caratterizzata che dalle parole con cui è stata presentata una collezione di opere sull'argomento, nelle edizioni « Astrolabio »: « Con un paragone di molta evidenza possiamo dire che la metapsichica sta a quel bagaglio di idee generiche con cui il profano crede di individuarla come colui che conosce la natura dell'elettricità e la causa del fulmine sta a coloro che credevano il fulmine scagliato dalla mano di Giove ». Anche a lasciar da parte Giove, sarebbe da chiedersi che cosa propriamente lo scientismo *sa* della *natura* dell'elettricità. Si resta nel campo di ciò che qualcuno ha giustamente definito come un *sapere ignorante.* E da esso, dunque, ogni esoterista dovrebbe trarre i suoi lumi.

Ma torniamo alla quistione iniziale concernente il rapporto tra fenomeni magici e fenomeni psichici in genere. Il carattere magico di un fenomeno è dato anzitutto dalla sua *intenzionalità* (esso è preceduto dalla sua rappresentazione mentale del fine); poi dalla *continuità dell'effetto rispetto alla causa necessaria* (anche se talvolta non sufficiente), quest'ultima essendo il potere di chi agisce una volta che certe condizioni siano soddisfatte; infine, *è la presenza attiva a sé stessi,* in termini non solo di coscienza lucida, ma spesso di coscienza esaltata, o supercoscienza, nel punto essenziale per la produzione del fenomeno. Tutto ciò è sufficientemente chiaro, e sarebbe contradizione in termini dire che fatti estranormali possono esser prodotti in tali termini anche da un *medium*. Nella misura in cui fosse capace di tanto, un *medium* cesserebbe evidentemente di esser un *medium,* e usare lo stesso termine per situazioni tanto diverse è assurdo e illegittimo.

Nel campo dell'iniziazione e dell'alta magia sono considerate discipline individuali o del gruppo operante (ci si può riferire, per es., alle istruzioni date nel vol. II, p. 37), le quali non trovano nessun riscontro nella medianità e nel campo del fenomeni psichici spontanei. Anzi, se vi è qualcosa che vada a paralizzare ciò che si rende possibile attraverso la medianità e stati analoghi, è una preparazione del genere, Basta provare per convincersene. Discipline a carattere iniziatico o magico sono la miglior cura per guarire un *medium,* cioè per farlo cessare di esser tale e, ove sia ancora possibile, per far di lui un essere normale, il che poi costituisce il punto di partenza per ogni sviluppo in senso realmente ascendente.

Inoltre in magia vengono usati dati segni e simboli, osservate certe disposizioni, scelti alcuni giorni e ore e via dicendo. Tutto ciò non ha nulla di arbitrario, ogni particolare ha la sua ragion d'essere in ordine ad un fine determinato ed obbedisce ad un *metodo*. È l'esattezza di questo metodo, unitamente alla disciplina di certe for-

ze interne, che nell'ordine magico conduce al risultato, mentre nulla di simile si lega ai « fenomeni psichici », piú o meno sporadici e spontanei, che sono oggetto delle constatazioni metapsichiche.

In ordine a questo metodo e a queste discipline, in magia esiste una *tradizione*. È un sapere che viene da lontano e che è stato convalidato attraverso una lunga serie di esperienze. In genere, il collegamento, diretto o indiretto, con una tale tradizione è un'altra condizione per tutto ciò che ha un carattere magico (in una certa misura, lo è perfino per ciò che ha un carattere stregonico), mentre nulla di simile si verifica nella persona dei « soggetti » e nei casi isolati di cui, quasi senza eccezione, si occupano i metapsichici.

Aggiungeremo che le operazioni magiche non possono, di massima, soddisfare le condizioni richieste dai metapsichici per i loro accertamenti, perché la presenza di profani che stanno semplicemente a guardare rappresenta un fattore ostacolante. Una catena magica operante è tutta attiva, e tali persone vi produrrebbero l'effetto di un cattivo conduttore introdotto in un circuito elettrico: in una certa misura, paralizzerebbero e depotenzierebbero il tutto.

Per altro verso, ciò, del resto, si verifica anche nelle sedute medianiche, nell'ordine delle influenze (del tutto diverse da quelle dell'alta magia e della teurgia) e nel clima psichico che ad esse è proprio; per cui, si sa che esse riescono tanto meglio, per quanto piú i partecipanti sono persone non diffidenti né osservatrici, ma credule e perfino superstiziose.

In magia, in genere può avvenire che oltre a fenomeni verificatisi e non voluti ve ne siano anche di voluti e di non verificatisi. Ciò non può dire un gran che, quando si è nel campo di tentativi, con condizioni generali, interne ed esterne, oggi fra le piú sfavorevoli. Di massima, chi ha vera competenza in magia avrà però modo di spiegare la ragione di questi lati negativi e di ricondurli a cause sufficientemente precise ed intelligibili.

In particolare, si deve ammettere che al momento di aprire una porta, per sùbita irruzione nelle vie a loro aperte, delle forze possano produrre dei fenomeni non voluti e non aspettati. In sede *pratica,* qui vi è, di nuovo, un gran divario fra magia e metapsichica. In magia, fenomeni del genere si tende ad eliminarli; il che, peraltro, avviene anche spontaneamente via via che il gruppo operante si consolida. La massima, è di non permettere ad essi di captare l'attenzione, di suscitare un interesse. Invece nelle comuni sedute « psichiche » e medianiche la parola d'ordine è quella di ottenere come che sia dei « fenomeni », pur che siano concreti ed appariscenti: non il volere un dato fenomeno e prevenire ogni altro.

Vi sono fenomeni, come quelli di un comando fatto eseguire in via estranormale a una persona lontana, in cui parlare, come fanno i metapsichici, di suggestione, non ha senso. In questi, come in altri fenomeni, è ben visibile la struttura di un procedimento di tipo magico: una imagine al centro; poi una forza che la galvanizza e satura in un processo continuo, sino a farle varcare il limite fra Io e non-Io, fra psichico e fisico (ovvero tra persona e persona) e a tradurla in un fatto reale corrispondente, nel quale lo sforzo attivo, consapevole, perfettamente ritmico ed armonizzato degli operatori si conclude. Ciò comporta una differenza precisa anche nei confronti di certi fenomeni « psichici » a carattere spontaneo. Se ben ricordiamo, alla medium Palladino accadeva, da piccola, che essa, anche senza entrare propriamente in stato di transe, all'affacciarsi alla sua mente di un certo desiderio o di una certa imagine, talvolta seguiva inesplicabilmente il fenomeno corrispondente. Qui il carattere di una *causalità* che si sviluppi in modo continuo, manca. Che esso sia anche assente in alcune forme di magia prossime alla stregoneria, ove intervengono i cosidetti « spiriti coadiutori », lo si ammette volentieri. Ma non è certo questo l'ordine piú elevato, l'ordine dell'alta magia.

Nella critica, da cui abbiamo preso lo spunto per le presenti precisazioni, il pregiudizio positivista (che qui equivale a materialista) insito nel metodo metapsichico si è riaffermato, quando si è accusato il rilievo da noi dato all'« esperienza interna » che, incontrollabile e inesprimibile, servirebbe come un comodo e inaccessibile ridotto. Evidentemente, ciò che i metapsichici apprezzano, perché lo possono afferrare con mano, è il semplice *caput mortuum,* vale a dire quel che in una esperienza corrisponde al « precipitato » piú grezzo e morto. Per noi, naturalmente, le cose stanno all'opposto, e a suo tempo (vol. I, pp. 279 sgg.) si è giustificata una pratica magica non alla stregua dei suoi risultati, bensí appunto e soltanto degli stati interiori a cui è d'uopo elevarsi e portarsi attivamente, di là dalla coscienza ordinaria. Iniziaticamente, solo a questa stregua, la magia operativa è interessante. Questa zona superiore e decisiva, fatta di pura esperienza interna, è naturalmente ineffabile e non controllabile « sperimentalmente » da altri. Voler che sia altrimenti, è non sapere ciò che si chiede. Che, però, quanto al resto — cioè a vie, discipline, tecniche e determinismi del campo magico — ci si possa esprimere in termini non « mistici », ma intelligibili e sufficientemente esatti, ciò, ci sembra, potrebbe provarlo già l'insieme delle presenti monografie, che in massima parte trattano di non diversa materia.

LEO

IL « SERPE PIUMATO »

D. H. Lawrence era un uomo libero. Chi ha seguito la sua opera ha la sensazione netta di un uomo che sorge e che sta da sé. Era libero soprattutto di fronte ai suoi lettori, non aveva preoccupazioni di piacere né ai molti, né ai pochi, e nemmeno quella di farsi comprendere. Non spiegava — andava per la sua via solo con la sua visione —

senza distrarsi. Egli è solo con la sua visione, e questa, a coloro che riescono ad afferrarla, si presenta vivente ed integra. E le sue creazioni hanno una pienezza magica.

Il *Serpente Piumato* ([1]) è forse la piú poderosa e completa fra le opere di Lawrence. In essa non ci sono dissertazioni o argomentazioni, c'è invece un'atmosfera psichica che ci fa vivere nell'anima di un paese, dove sembrano ancora esistere forze altrove già scomparse e passate ad altri modi di essere.

Si tratta del Messico moderno — cosí poco conosciuto dai piú. Il Messico è un paese dove le forze occulte aborigene hanno resistito alla penetrazione della razza dominatrice e le sono restate accanto, senza venire sopraffatte. Gli avvenimenti svoltisi negli anni dopo che il libro era stato già scritto danno al libro stesso un valore quasi profetico. La lotta anticristiana degli ultimi tempi — malgrado la vernice massonico-anticlericale di imitazione giacobina — ha in realtà avuto un significato ben differente da quel che a tutta prima si può credere. È la vecchia anima pagana a insorgere contro il culto cristiano; sono stati gli antichi Dèi del Messico risvegliatisi dal loro sonno secolare, a reclamare il loro popolo; si sarebbe detto che l'antico Quetzalcoatl, il « serpente piumato », tornasse a manifestarsi.

Rimandando al libro coloro che possono interessarsi alla vicenda cosí come è stata drammatizzata dall'arte del Lawrence, qui ci limitiamo a riportare un episodio culminante, non privo di elementi che hanno un valore effettivamente esoterico.

Il vecchio sangue indiano che pervade la razza messicana si risveglia e diviene cosciente dapprima in un gruppo che avendo ricevuto un'educazione europea si trovava a vivere in modo ancor piú forte il contrasto. Gli altri lo seguono. Si entra in un ordine di vera e pro-

([1]) D. H. Lawrence, *The Plumed Serpent*. New York, 1926, Alfred A. Knopf Ed.

pria evocazione. Dapprima nascostamente e nella notte suona il tamburo che chiama i fedeli. Il ritmo del tamburo ha un carattere magico in relazione al risveglio dello psichismo; è, in certe forme, una via per giungere all'estasi e quindi al contatto con forze sovrasensibili.

Intorno ai capi si raccoglie silenziosamente la folla e la « saturazione » cresce presso il ritmo martellante fino a che viene pronunciato un inno, con il valore, soprattutto, di formula magica, di *mantra*. È allora che l'antico dio Quetzalcoatl viene a manifestarsi, a entrar di nuovo in rapporto col sangue della sua gente. Nel libro, egli cosí dichiara la propria natura:

Io sono il vivente Quetzalcoatl,
Nudo io vengo fuori dal profondo,
Dal luogo che chiamo mio Padre.
Nudo ho percorso tutta la via
Del cielo accanto ai dormenti figli di Dio.
Fuor dalle profondità del cielo, io vengo come un'aquila;
Fuor delle viscere della terra, come un Serpente.
Tutto ciò che si innalza, nell'innalzarsi della vita fra cie-
[lo e terra, mi conosce.
Ma io sono la stella interiore invisibile,
E la stella è una lampada nella mano dello Sconosciuto
[Movitore.
E dietro di me è il Signore, che è terribile e meraviglioso
[e sconosciuto a me per sempre.
E pure ho giaciuto nei fianchi ed egli mi ha generato
[nello spazio madre.
Ora io sono solo sulla terra e queste cose son mie;
Le radici sono mie fin giú, nell'oscuro sentiero del Ser-
[pente;
Ed i rami sono miei nel sentiero del cielo e degli uccelli,
Ma la scintilla di me, che è me stesso, è piú che la mia
[propria.
Ed i piedi dell'uomo e le mani delle donne mi conoscono,
E le ginocchia e le cosce ed i fianchi e le viscere della
[forza ed il seme sono accesi con me.

Il serpente della mia mano sinistra fuori delle tenebre
[sibila ai vostri piedi con la sua bocca di fuoco che
[accarezza
E pone la sua forza nelle calcagne e le caviglie, le gambe
[e i fianchi vostri, ed il suo cerchio di riposo nel vo-
[stro ventre.
Perché io sono Quetzalcoatl, il serpente piumato,
E non sarò tra voi finché il mio serpente non avrà av-
[volto il suo cerchio di riposo nel vostro ventre.
Ed io Quetzalcoatl, l'Aquila dell'Aria, lambisco le vo-
[stre facce con la visione.
Io fo vento al vostro petto col mio soffio
E fabbrico il mio nido di riposo nelle vostre ossa.
Io sono Quetzalcoatl, il Signore delle Due Vie.

A poco a poco un senso di sollievo si diffonde nel popolo: « Quetzalcoatl è venuto ». — La divinità originaria torna ad abitare in esso, rimuovendo il culto straniero che dall'esterno aveva soggiogato l'anima messicana.
Ma vi è anche, su un piano superiore, la spinta misteriosa che urge negli uomini: « *Va, e una volta che tu sii andato, non potrai piú tornare indietro* ». Il messaggio di Quetzalcoatl parla agli uomini dell'autocoscienza trascendente. Dal punto di vista esoterico il messaggio che segue ha in effetti espressioni di una singolare ispirazione. Eccolo nella sua intonazione sibillina:

Il gran Serpente avvolge e svolge il plasma delle sue spi-
[re, stelle appaiono e mondi spariscono: è nulla piú
[che il mutare e il distendersi del plasma.
« Io sono, sempre » *egli dice nel sogno.*
Come un uomo nel sonno profondo non conosce, ma È,
[cosí è il Serpente delle spire del cosmo vestito del
[suo plasma.
Come un uomo nel sonno profondo non ha domani, né
[ieri, né oggi, ma solo È, *cosí è il chiaro, lungiesteso*
[Serpente del cosmo eterno, adesso e *però sempre*
[adesso.

Adesso, e solo adesso, e per sempre adesso.
Ma sogni sorgono e si dileguano nel sonno del Serpente.
E mondi sorgono come sogni e si dileguano come sogni.
E l'uomo è un sogno nel sonno del Serpente.
E solo nel sonno senza sogni egli respira: « Io sono ».
Nell'adesso senza sogno, IO SONO.
I sogni sorgono come devono sorgere e l'uomo è un sogno
  [*che è sorto.*
Ma il plasma senza sogni dei Serpente è il plasma di un
  [*uomo, del suo corpo, della sua anima, del suo spi-*
  [*rito: in uno.*
Ed il sonno perfetto del Serpente IO SONO *è il plasma di*
  [*un uomo che è intero,*
Quando il plasma del corpo ed il plasma dell'anima ed
  [*il plasma dello spirito sono uno, nel serpente* IO SONO.
Io sono adesso.
« *Non fu* » *è un sogno e* « *sarà* » *è un sogno, come* due
  [*distinti piedi pesanti.*
Ma ora, Io sono.
Gli alberi metton fuori le foglie nel loro sonno, e la fiori-
  [*tura emerge dai sogni, nel puro « Io sono ».*
Gli uccelli dimenticano il peso dei sogni, e cantano alto
  [*nell'adesso: Io sono, Io sono.*
Poiché i sogni hanno ali e piedi, viaggi da compiere e
  [*sforzi da fare.*
Ma il Serpente scintillante dell'Adesso, individuo e per-
  [*fettamente avvolto in spire, non ha piedi né ali.*

Potranno gli uomini del Serpente ricevere il messaggio? — La risposta non è nel libro; con profondo senso d'arte l'autore ci ha dato una visione capace di vivere in noi, trascendente il libro stesso. Le vicende del romanzo ci danno abbastanza per poter sentire l'anima di un popolo nella sua interiorità. Sono stati, che nelle nostre anime ancora non sono interamente dimenticati e, in un ritorno cosciente, sentiamo di penetrare nella nostra stessa interiorità. È un passato che giustifica e spiega il nostro presente.

X

AGARDA

APPUNTI SULL'AZIONE NELLE PASSIONI

La psiche umana la si può paragonare ad un corpo, di cui solo alcune parti sono capaci di movimento attivo, di elasticità, di agilità. In tutte le parti restanti, essa si comporta come un corpo *rigido* che ad ogni urto è deformato, contuso o fratturato, appunto per essere incapace di una reazione elastica. Tipicamente, tutto ciò che nell'anima umana è sentimento, emozione e passione, è da paragonarsi appunto alla deformazione e alla frattura che subiscono le sostanze rigide quando sono colpite, per non avere una elasticità che le riporti alla loro forma primitiva.

Molto potrebbe dirsi a questo proposito; molti compiti potrebbero essere additati a chi si propone l'integrazione iniziatica del proprio essere; molti temi di riflessione potrebbero esser proposti a tanti che credono di essere attivi rispetto ad uomini e cose, ma internamente sono passivi.

Si dovrebbe giungere alla capacità di far corrispondere ad ogni passione od emozione un *atto* vero e proprio, che investa lo stato psichico e, per cosí dire, se lo ponga dall'interno, *prima* che lo scuotimento o il perturbamento di dolore o piacere, attrazione o repulsione istintiva ci occupi e s'imponga.

Per dirlo con una sola parola, bisogna imparare il segreto di *volere* le passioni e le emozioni — cosa che, come è chiaro, è l'opposto del metter la propria volontà al servigio di queste. Invece di *lasciarsi* prendere dalla passione, si tratta di *prenderla,* affermarvisi, e ciò, come si è detto, prima che essa abbia avuto il tempo di pervaderci: come chi sapesse cogliere a mezz'aria un proiettile lanciatogli contro per ferirlo, e che allora non lo ferisce piú.

Se c'è un modo per far perdere ad una passione il suo potere — è precisamente questo. Ma bisogna avere buon polso, perché il giuoco è sottile. Una passione *voluta,* non è piú passione: questo è chiaro. Nella misura in cui è possibile dire: *Voglio,* posso anche dire: *Non* voglio. Ma come dire dell'*intrepidezza* che occorre perché non vi siano residui? perché l'occhio sia pronto, rapida la mano, a fermare colui che, in noi, barasse?

Portiamoci nel campo nostro. È tutt'altro che escluso che per questa via si faccia qualche esperienza occulta punto disprezzabile, non scevra, come ogni esperienza occulta rispettabile, di un certo pericolo. Quando *vuoi* una passione — è chiaro — tu stabilisci un *rapporto,* perché, se la cosa è vera, tu riproduci dall'interno l'atto chiuso dentro alla passione, e *non tuo,* e ti ci trasformi. In tal modo, puoi anche sboccare in *qualcuno* e, lo sai, in certe situazioni la « neutralità » non è possibile. Se non sei tu ad *entrare* ed a stabilire l'« ascendente », è l'*altro* che entra in te: per il qual caso, puoi rivedere quanto altri ha già accennato, circa i « patti » (vol. III, cap. VII).

+

Si dice, inoltre, « *mio* », in egual modo, sia di un pensiero, sia di una immagine, sia di una emozione. Pure, accorgersi di quale differenza vi sia, quando il punto di riferimento sia l'attività, non è punto difficile.

Una nozione, una volta acquistata; una immagine, una volta definitasi nella mente — divengono un possesso virtuale. Posso *ricordarle.* Col ricordo le riproduco, le

riattuo, le ripresento io stesso alla mente quando voglio. Ma ecco che con un sentimento o con una emozione ciò non mi è piú possibile, o possibile solo in scarso grado. Un sentimento o una emozione provata, non posso renderla di nuovo attuale quando voglio.

Siamo perciò di nuovo nel caso della sostanza rigida e anelastica, suscettibile solo della possibilità di *impressioni* (in senso letterale). Qui non vi è *agilità*: non esistono membra attive dell'Io. Ed ecco che bisognerebbe crearle: estendere il libero potere di ripresentazione, di cui dispongo per idee e immagini, allo stesso dominio degli stati affettivi puri.

« Montarsi » a freddo? Esattamente. *Odio, amore, paura, voluttà, ansia — tutto ciò dovrei giungere a saperlo suscitare in me con un atto dello spirito, quando voglio.* Né piú, né meno: e nello stesso grado di quando sono stati suscitati da oggetti, persone o condizioni determinate.

Questa, è un'altra delle cose, senza le quali non si va troppo in là, in magia. La purificazione ascetica è impassibilità: la sostanza che prima, come piombo, era suscettibile a deformarsi ad ogni urto, la si rende come un diamante, che da nulla piú è scalfito — o come acqua, che tu in nessun modo sapresti piú afferrare. La purificazione magica è invece attività, attività sicura di sé su tutti i fronti e su tutti i piani: agilizzando tutto, riempire tutto con atti, senza esclusioni, senza incertezze, senza limitazioni. Le passioni, le sensazioni, le si affrontino, si strappi loro la forza, invadendo là dove si muovevano per invaderci, trasformando il loro atto in nostro atto, e facendone, per cosí dire, tanti atti del nostro essere interno, che liberamente puoi muovere, far passar dalla virtualità all'attualità e dall'attualità alla virtualità — quando vuoi.

Ogni passione, scrutata nel suo fondo, anche quando si lega a un piacere, allo stato normale contiene sempre un elemento di *sofferenza.* Si dovrebbero perciò mettere in relazione questi appunti con quanto è stato scritto sia circa la metafisica del dolore (vol. II, cap. VI), sia, anche,

circa i rapporti fra sentimenti e realizzazione (vol. II, cap. V). Da queste convergenze, ognuno potrebbe trarre spunti per considerazioni interessanti.

Mettiamo: il *tramonto*. Chi non conosce lo stucchevole e il convenzionale che si riferisce all'effetto del tramonto sull'anima? Ma anche levando questo, resta pur sempre uno stato di nostalgia, di accoratezza, di grandezza che strugge e che tormenta — e tu vorresti sciogliert, giungere a qualche cosa che non sai e che non riesci a dire. Tutto finisce qui, quando non vi si aggiungono le immaginazioni e le rielaborazioni liriche. Si tratta, dunque, di uno stato di passione. L'anima vi soggiace; il *pathos* la ferma e non le rende possibile di avvicinare il mistero che vi si cela.

Come sofferenza, quello stato in termini di realtà esprime il manifestarsi di una sensazione trascendente, a cui però la coscienza non sa aprirsi, onde si tramuta in un ingorgo, in una scarica in eccesso, che dà luogo allo stato emotivo come tale. *La passione del tramonto, in particolare, non è che l'arresto dell'impulso ad aprirsi in quella luce, che fiorisce quando la luce esteriore declina e muore, sí che per gli occhi del corpo cominciano a scendere le tenebre.* È un istinto, per l'essere finito aggrappato tenacemente e trepidamente alla propria egoità, reagire contro simile impulso e simile invito che gli viene dalla sera, quando per avventura si abbandoni allo spettacolo delle cose: con la sua reazione esso si chiude, e l'impulso sottile sfocia in « sublimati » della sensibilità comune, i quali danno luogo appunto a quella costellazione di emozioni vaghe, e pur profonde, che costituiscono il *pathos* del tramonto.

Va senza dire che nemmeno a questo *pathos* l'uomo moderno, ottuso e sordo, « ha tempo » di prestar attenzione. Aboliti i punti di transito, il potere di « separazione » lo sorprenderà nella notte come un assassino, atterrandolo col sonno, fra gli spettri delle luci artificiali. Al « sole di mezzanotte » corrisponderà, in lui, l'incoscienza.

Per gli altri, questa può essere una indicazione — e

un còmpito per *l'attività nella passione.* — *Sapere,* è già preparazione pel comprendere; e la comprensione a sua volta preforma ermeticamente la realizzazione: per quello di cui ora si è detto, come per il resto.

+

A proposito di quanto ha scritto « Abraxa » circa la possibilità, che ha la guerra, di provocare stati d'animo che, assunti attivamente, hanno valore di *vie,* voglio citare alcune osservazioni di guerra fatte da Arturo Marpicati, molto caratteristiche a questo riguardo:

« Se le facoltà *individuali* intorpidiscono nella mono-« tona trincea, e il campo della coscienza si riduce a un « cerchio minimo, durante il bombardamento il feno-« meno piú generale nella massa è addirittura *d'arresto* « *nel lavorio mentale*. Si sta lì: si accompagna con tutto « il nostro essere il sibilo e lo schianto dei proiettili; ma « non si pensa a nulla; l'orologio del cervello è fermo. « Anzi è capitato anche a me di sorprendermi come « *sdoppiato*: *io* non ero piú presente a me stesso con la « coscienza; *ne avevo un'altra;* mi pareva di non esistere « e di vedermi non esistere: *avevo la sensazione strana* « *di essermi staccato — « io-spirito » — dall'« io-corpo »*, « e di disinteressarmi di lui. Quando la furia delle arti-« glierie culmina nel parossismo del tambureggiamento « *non c'è piú nulla che interessa*: né gli affetti lontani, « né gli amici vicini, né la vita né la morte. Morti anzi « ci si sente di già... il deserto ci si è fatto d'intorno. Il « senso della fatalità ha influito e regna su tutti gli or-« gani. Occorre qualche tempo perché, cessato il bom-« bardamento, i nervi scossi tornino a posto e le facoltà « *riprendano* i loro *esercizi normali*: ciò che a molti « organismi, purtroppo, non avverrà piú » [1].

Ogni studioso delle nostre scienze riconosce gli stati

[1] A. Marpicati, *La Proletaria,* Saggi sulla psicologia delle masse combattenti; ed. Bemporad, s. d., pp. 22-23. I corsivi sono miei.

di cui si tratta: mortificazione, sospensione, separazione. Ma qui, semplicemente *subìti* e incipienti. Spiragli verso realizzazioni trascendenti si schiuderebbero se in quei momenti avvenisse l'azione dall'interno.

Si ricordi, invece, a questo proposito, ciò che riferendosi parimenti ad una esperienza di guerra ha scritto « Iagla » (vol. II, cap. V, p. 147). Sembra che perfino nelle guerre moderne certe possibilità, che già fecero da base al « rito » delle tradizioni eroiche, non siano del tutto scomparse.

SAGITTARIO

RISVEGLIO

Questa cosa è cominciata cosí: un giorno — erano lunghe ore che seduto sulla sponda di un lago ne guardavo gli animali, i riflessi, i fiori, i colori e ne godevo la pace — qualche cosa che non ho mai capito bene si è messa a frullare nel cuore; dico « frullare », ora, ma nessun verbo potrà mai rendere la stranezza e il senso di quel movimento, se pur di movimento si trattava. La sensazione era quasi fisica; pure, non me ne accorsi subito, tanto era delicata e leggera, aerea fresca calma e pura. Sentivo — sorpreso e non sorpreso — di avere un senso di me e delle cose assolutamente diverso e nuovo; sentivo — la prima volta — di essere « io », unico, intero, sufficiente a me stesso, indipendente da qualunque persona o circostanza, eterno, solo, abitatore del mio universo, sospeso in una immensa pace, legato a tutte le cose da un contatto, come da una « diffusione di me » agile, ritmica, semplice, pura e viva, sveglio in quella immensa pace in cui sognano tutti gli esseri e dormono tutte le cose. Lo straordinario è che tutto questo non era affatto straordinario, ma profondamente naturale, assolutamente naturale. Sentivo esattamente di non aver nulla a che fare con i miei stessi pensieri, con quelle stesse circostanze che, se costituivano

il mio limite, costituivano anche la mia libertà; la realtà era sottostante a queste cose, e in questa realtà era la liberazione, e in questa liberazione era la vita, la vita sbocciata in me.

Questo sbocciare della cosa ignota e pure non nuova, questo diffondersi in tranquilla trama della cosa sbocciata aveva come « sbloccato » il cuore, aveva sciolto i legami, e le cose non apparivano assonnate, mescolate e confuse nell'inquietudine dei desiderî, ma libere, nuove, sciolte e splendenti nella calma e pura luce della natura. Tutto l'antico essere — quell'essere che si chiamava col mio nome — era estraneo e lontano; pure gli elementi di quell'essere dovevano essere stati sintetizzati e purificati e, di questa sintesi, l'essenziale era diventato « io », intelligenza pura, dischiusa a guardare in un mondo senza tempo l'infinita meraviglia di tutte le cose.

C'era il sole nel cielo e nuvole luminose, uccelli tra gli alberi e sul lago, voci lontane: immensa pace. Pace sacra e profonda, nella cui sostanza erano tessuti esseri, suoni e colori; pace che era realtà e vita, pace che era fatta della stessa indicibile gioia dell'essere; tutto quello che avevo cercato era davanti a me: in quella pace vibrante danzava la vita, ed io percepivo la danza, la musica e il ritmo; le cose avevano tutte la loro splendente purezza originaria, e nel cuore continuava a pulsare, non il sangue, ma questa cosa che era il fiore dell'eternità, sciolta, luminosa, perfetta, squisita e pura, dischiusa come tra palpebre uno sguardo di bimbo. Tutta la verità oltre la quale non v'è ricerca, tutta la pace che è la sostanza della vita, tutto il grande silenzio che è l'origine e la musica dei suoni, tutta l'irrefrenabile gioia, tutto l'essere diventato vita, tutto era là, su quel lago, tutto era finalmente vero, tutto era sospeso, immenso, sereno — tutto era in me.

Quell'« io » apparso a guardare non era affatto me stesso, bensí qualche cosa di assolutamente impersonale vivente in me. Pure la sua potenza era cosí grande, che aveva come vuotato l'universo, e in un punto, che era « io », tutta la vita si era rappresa, tutta la realtà concentrata; al di fuori non restavano che fantasmi, fantasmi di cui la mia mente

popolava l'eternità. Quell'« io » solo era l'assoluto abitante del suo mondo divino; solo, eppure riempiente di sé stesso la sua grande solitudine; solo, eppure unito a tutte le cose; il tempo non lo teneva prigioniero perché egli non creava nessun tempo; cosí non popolava di esseri e di cose i regni atterriti della irrealtà, e, essendo soltanto « io », nessun luogo esisteva per lui; cosí era scomparso ogni senso di andare, di chiedere, di aspettare; era semplice vita cosciente di sé, punto senza dimensioni; pure attorno la vita cantava e danzava, ed egli, coi suoi occhi di bimbo, assisteva alla grande creazione.

* * *

La cosa durò cosí per qualche ora; poi fu perduta, cercata, ritrovata, ancora perduta; infine, qualcuno dei suoi molti baleni restò ed illumina quell'essere che porta il mio nome. Quest'esperienza ha cancellato definitivamente quanto di vago, di indefinito, di occulto restava in me; dal mio mondo sono scomparsi maestri, religioni, aspirazioni, occultismi, riti, amori del prossimo e tutto il resto. Ciò che per un poco mi ha stupito è che la cosa non permane se non la faccio permanere; e cosí la posso ricreare quando è perduta, perché ne conservo la radice in me. Tuttavia essa è indifferente a tutto ciò che mi interessa, e non raggiungibile col desiderio; questa suprema bellezza appare quando nulla turba la mente, come i cieli che s'incurvano a specchiarsi anche in una pozzanghera lungo la via; dà il senso che tutto ciò che si è fatto e che si farà non ha nulla a che vedere con ciò che è; che la via non ha nessuno dei significati e degli scopi che le si sono assegnati, che non ha assolutamente nessun significato e nessuno scopo, perché « è », ed essendo, tutto è compiuto; dà il senso di una libertà immensa e di una pace senza fine; non è né amore né odio, ma l'armonia è la sua natura, ed un certo numero, o ritmo, o misura che bisogna scoprire, è la chiave di quest'armonia. Essa esiste in ogni cosa, ed anzi ogni cosa è in essa sospesa; i mondi sono giocattoli al suo paragone, eppure la sua grazia non

trova in nulla confronto. Essa è il sogno di un dio ed io sono il sogno ed il sognatore; è senza tempo, o il tempo è quello della natura, e tutta la natura è il corpo di quest'essere appena nato. È assai difficile descrivere questa cosa qual è vista da chi si è spogliato di sé stesso, perché nessuno di quei modi, o tendenze, o pensieri, o sistemi, che costituiscono l'essere umano, nulla assolutamente di ciò che si può esprimere sussiste là, ed anzi queste cose appaiono quali irrealtà, prodotti artificiali che galleggiano sul mare dell'essere finché non sia esaurita la forza fantasmagorica che le ha create. Pure un rapporto c'è tra quella realtà e questa irrealtà, e le due forze potrebbero essere termini di una profondità ancora piú ascosa.

ARVO

I « PRIMITIVI » E LA SCIENZA MAGICA

I nostri lettori già sanno ciò che, dal punto di vista esoterico, va pensato circa i cosiddetti *primitivi* o *selvaggi,* circa le loro credenze, le loro tradizioni, il loro destino.

Ripetiamolo: i selvaggi non sono i resti dell'umanità delle origini; non rappresentano ciò che noi tutti già fummo, lo stato precivilizzato della stessa umanità che, « evolvendosi », è giunta al punto attuale. Fra la psiche e la civiltà dell'uomo d'oggi e quella dei selvaggi esiste invece uno jato, un salto, insomma una differenza qualitativa essenziale. I selvaggi *non* fan parte del ciclo moderno occidentale: *fan parte di un'altra umanità, di una umanità arcaica di cui essi rappresentano le forme crepuscolari, degenerative ed involutive.* Piú che un punto di partenza, rappresentano dunque un punto di caduta, il punto in cui un processo discendente si è esaurito e si è arrestato. Esprimono un tramonto, non una aurora, e recano residui e ultimi echi di realtà ancor piú antiche, prive di riscontro nelle conoscenze, nella mentalità e nella sensibilità dell'umanità moderna.

Ora, chi considera le scienze magiche e, in genere, eso-

teriche, con tutto ciò che esse implicano, si trova dinanzi ad un sistema che anch'esso non appartiene alla « civiltà moderna ». *Fra un tale sistema, e quanto sussiste nelle tradizioni dei primitivi, esistono dei punti di contatto.* Mi affretto però a dire, che ciò non autorizza per nulla la conclusione che molti sogliono trarne quando, per la legittimità e la realtà di tale ravvicinamento, vanno a relegare la magia fra le « superstizioni » dei selvaggi.

La cosa sta esattamente all'opposto. La magia costituisce un tutto, una visione del mondo a suo modo completa, con una sua logica e una sua coerenza. Ed essa è il punto positivo di riferimento, ciò che spiega, e non ciò che è da spiegarsi. Non è la « superstizione » dei selvaggi che può render conto della magia, ma viceversa: i principî della magia, nella loro intrinseca validità, possono rendere conto di ciò che nei « primitivi » è superstizione, ma, in pari tempo, possono mettere in luce cose vere e reali, frammenti di insegnamenti metafisici, di esperienze trascendenti.

Modernamente, molto è stato scritto sulla mentalità e sulle tradizioni dei primitivi: stanno al primo piano i nomi di Frazer, di Lang, di Moore, di Hubert e Mauss, di Durkheim, di Lévy-Bruhl. Purtuttavia, in genere con ciò non si è andati troppo oltre una raccolta di materiali; né si deve sperare che passi ulteriori possano esser fatti, finché si resti sul cosidetto piano « etnologico ». Affinché il tutto non resti un semplice oggetto di curiosità, bisogna *sapere* qualcosa; avere avuto certe esperienze; essere stati introdotti in certi insegnamenti, la cui verità non si verifica con i metodi delle scienze moderne, né si inquadra fra le nozioni familiari a queste ultime. Solo allora si può *vedere* in tante cose; conoscere il piano su cui esse possono anche non essere fantasie e superstizioni.

Per i nostri lettori, potrà avere un interesse mettere in rilievo qualcuno dei punti principali, di cui è visibile la corrispondenza con gli stati e gli insegnamenti su cui si è detto piú volte (1).

(1) Limito le citazioni a due opere fondamentali di L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive* (IV ed., Paris, 1926) e *L'Ame*

1. - Il « Mana ».

L'esperienza fondamentale del primitivo è identica a quella che sta a base di ogni concezione magica. « Per la mentalità primitiva, sotto la diversità delle forme rivestite da- « gli esseri e dagli oggetti sulla terra, nell'aria e nell'acqua, « esiste e circola una stessa realtà essenziale e mistica, una e « multipla, materiale e spirituale ad un tempo » (AP, p. 3). È il *mana* o *imanu* — ed è ciò che Éliphas Levi e Paracelso chiamano *Luce astrale*; il *brahman* e il *prâna* degli Indù, l'« *Acqua divina* » o « *Mercurio* » degli Ermetisti, il *Khi* dei Taoisti, e via dicendo.

Per il primitivo, questa realtà non è né una imaginazione, né un concetto: è un dato immediato della esperienza, una *percezione* che precede qualsiasi altra. Prima di esser natura, mondo, la realtà è *mana*. « Forza impersonale, « e tuttavia individuale negli individui, nessun essere, ani- « mato o inanimato, può esistere senza di lei. È l'anima delle « cose... Intangibile, può tuttavia, come l'aria, come il ven- « to, manifestare la sua presenza » (AP, 4).

In quanto fatti di *mana*, ecco che « la mentalità primiti- « va pensa e sente ad un tempo tutti gli esseri e gli oggetti « come omogenei » (AP, 6). « Non ha alcuna idea dei regni « della natura, né delle proprietà fondamentali degli esseri « che vi sono compresi. Per essa, gli esseri si definiscono se- « condo il *quantum* di forza mistica che posseggono, sia in « modo costante, sia ad un dato momento » (AP, 16).

È evidente la relazione di ciò con la visione magica del mondo come potenza. Ogni cosa, dal primitivo come dal mago, è realizzata come potere: il modo e l'intensità del potere, o *mana*, di cui è la manifestazione, costituisce il suo essere reale. E piú è alta la quantità di *mana*, piú un essere è realmente. Pertanto « i primitivi vivono, pensano, « si muovono ed agiscono in un mondo, che in numerosi « punti non coincide con il nostro » (MP, 47). Fatti di *mana*,

Primitive (II ed., Paris, 192?), che, per brevità, contrassegnerò rispettivamente con le sigle MP e AP.

i « poteri », per lui, non sono idee prodotte da un ragionamento che si aggiunga all'esperienza: sono invece « una « apprensione diretta, una intuizione. Nel momento in cui « percepisce ciò che è dato ai suoi sensi, il primitivo si rap- « presenta la forza mistica che si manifesta cosí » (MP, 48). « Nelle loro rappresentazioni, il mondo sensibile e l'altro « mondo non fanno che uno. L'insieme degli esseri invisibili « è inseparabile, per essi, dall'insieme degli esseri visibili » (MP, 50).

Da qui, gli equivoci in cui cadono i moderni ogni qualvolta essi non tengano conto che i termini dei primitivi designano ad un tempo rappresentazioni materiali di qualità immateriali e rappresentazioni immateriali di oggetti materiali (AP, 132). Spessissimo i termini non designano che i « doppi » — la forma sottile diremmo noi — delle cose nominate.

Tale è il caso, per es., quando si parla di un « grasso delle reni » che, tolto con operazione magica, fa sí che la morte sopraggiunga: ovvero di organi corporei, che nella rigenerazione vengono asportati e sostituiti con altri organi, ovvero con cristalli o pietre speciali (AP, 342). Prender tutto ciò alla lettera, sarebbe ingenuo. Ciò non impedisce che, talvolta, appunto questo sia il caso, nei primitivi: ed allora, ma allora soltanto, si tratta di superstizione, per essersi perduto il significato originario: ovvero di stregoneria.

2. - Spazio e tempo.

Una conseguenza evidente è che l'esperienza dello spazio e del tempo non è la stessa nel primitivo e nel « civilizzato ». Lo spazio, per quest'ultimo, è « come una tela « di fondo, indifferente agli oggetti che vi si disegnano » (MP, 91). Invece per il primitivo esso è vivo, esso « gli « appare carico di qualità: le sue regioni avranno virtú pro- « prie, esse parteciperanno delle potenze mistiche che vi si « rivelano » (MP, 92). Ogni luogo è, per cosí dire, un luogo fatidico, ha la sua individualità misteriosa e la sua « inten-

sità ». Ma non diversa è la premessa della « geografia sacra », che ha sempre fatto parte delle scienze tradizionali.

Del pari, il tempo non potrà essere sentito come composto di parti omogenee, come il semplice ordine di una successione irreversibile. Sarà invece percepito come *ritmo,* con periodi caratterizzati da manifestazioni tipiche dei poteri, fausti o nefasti, qualitativamente differenziati (MP, 89-91).

Ora, la magia pratica rimanda precisamente a questo senso dello spazio e del tempo. La teoria delle terre o delle città « sante », dei centri tradizionali di influenze spirituali sulla terra, degli ambienti da « vitalizzare » con i riti e, parimenti, tutto ciò che, in intreccio con l'astrologia, ha relazione con determinati momenti, nei quali il rito può condurre ad innesti con le grandi forze delle cose, tutto ciò prende senso solo in tale presupposto.

Nel ciclo delle feste, di cui tuttora è costellata la nostra notazione calendarica del tempo, sussiste d'altronde la traccia dell'antica esperienza qualitativo-simbolica del tempo. Lo stato di coscienza, nel quale i metodi magici sono efficaci, è quello in cui il mondo di nuovo si anima, ed ogni cosa ridiviene maschera o simbolo di un « potere » piú o meno direttamente intuito.

3. - Irrilevanza delle cause naturali.

La mentalità primitiva non conosce il « caso » e presta scarsa attenzione alla spiegazione « naturale » dei fenomeni. Essa si disinteressa del *come* dei fatti, per guardare invece al loro *perché.* Per qualsiasi accadimento, e soprattutto per quelli comunemente ritenuti fortuiti, essa pone la domanda: « Perché cosí, e non altrimenti? Perché, per es., in un guado, proprio quell'uomo è stato trascinato dalla corrente, e non un altro? ». Non vi è, per la mentalità primitiva, vera soluzione di questo problema, finché non si risalga all'azione di un « potere ». Tutte le leggi e i determinismi disposti, per dire cosí, sulle due dimensioni, a cui ricorre la spiegazione comune e moderna dei fenomeni, il primitivo li trascura.

Che una serpe, una folgore, un altro uomo, ecc. abbiano abbattuto un uomo — tutto ciò, per lui, non è che apparenza ingannatrice: *le cause naturali da sole non producono mai nulla*: sono le cause invisibili a dare una spiegazione soddisfacente (MP, 17-45). Un avvenimento non si produce quaggiú che quando esso, per cosí dire, è già avvenuto, sopra un altro piano. Ciò che avviene visibilmente, non è che una conclusione, un epilogo.

Segue da tale atteggiamento dello spirito la riduzione al minimo di ogni processo raziocinativo. Nel primitivo, lo sforzo della mente si applica soprattutto lungo la terza dimensione: egli non cerca di collegare un fenomeno ad un altro, ma di cogliere la forza occulta — riferita ad un ente, o ad un morto, o, infine, ad un mago — senza l'intervento della quale, a suo parere, quel concerto « fortuito » di cause naturali non si sarebbe prodotto, ovvero — addirittura — una causa naturale avrebbe potuto non produrre quel dato effetto, per es.: il morso della serpe avrebbe anche potuto non essere mortale (MP, 48-50, 88-89).

Böhme ha scritto: « Credetemi, voi non siete qui per combattere con esseri inanimati, ma per combattere con dèi » [1]. Quando il primitivo giunge a sentire l'azione piú forte di un potere, si lascia andare: la conclusione, l'epilogo, non lo interessa piú. Trova puerile parare a questa o quest'altra causa naturale — malattia, pericolo, ecc.: l'azione lo raggiungerebbe egualmente, per altre vie — il fatto è già compiuto. Di efficace, non vi sarebbe che rimuovere la causa soprannaturale — abbattere, per es., chi ha creato il sortilegio. E viceversa: il primitivo si espone con noncuranza a cause naturali di pericolo, di malattia, ecc. — perché, nella sua idea, esse non possono agire in senso di male prima che una certa *intenzione* da dietro le quinte le ordini contro di lui. « Non si cade ammalati a causa di un vento freddo, ma si cade ammalati per l'azione di uno stregone » (MP, 19).

[1] J. Böhme, *Aurora,* XXI, 121.

Ciò che, a questo riguardo, deve essere tenuto fermo, è che il primitivo non ricorre ai « poteri », perché ignora le cause naturali, ma viceversa: perché egli conosce i « poteri », perché in lui l'esperienza dei « poteri » è il dato immediato e primario, egli trascura la ricerca delle cause naturali, e quand'anche un « civilizzato » gliele metta sott'occhio, ricusa di riconoscere in esse qualche cosa di interessante e di sufficiente a spiegare l'effetto (MP, *ibid.*). Che tutto ciò possa finire in una superstizione — del che, naturalmente, quando si tratti dei selvaggi, è spesso il caso —, non toglie valore alla considerazione di principio, all'esigenza di una esplorazione del senso dell'accadere, in noi e fuori di noi, secondo la dimensione in profondità.

4. - La morte.

In particolare, talvolta è rilevabile fra i primitivi l'idea che *la morte non è mai naturale*. La morte ha il carattere di un accidente, di un fatto violento e contro natura. Esige, volta per volta, una spiegazione trascendente. « Se, ad un « momento dato, la morte sopravviene, è che una forza misti- « ca è entrata in gioco. Lo stesso indebolimento senile, come « ogni malattia, non è dovuto in maggior misura a ciò che « noi chiamiamo le cause naturali: deve spiegarsi anche con « l'azione di una potenza mistica » (MP, 20-21).

Questa credenza, che oggi sembrerà singolare, reca l'eco di una arcaica tradizione metafisica — di quella stessa che si tradisce in alcuni « miti titanici »: gli esseri mortali sono esseri folgorati ed abbattuti da una razza piú forte. La vita mortale è un agone: solo l'iniziato è il vittorioso, e nel conquistare l'immortalità, egli non fa che reintegrarsi nello stato originario e secondo natura. Il ricordo crepuscolare di tale stadio, unito al senso, in genere, di azioni invisibili sull'uomo, è ciò che spiega le anzidette idee dei primitivi circa la morte.

5. - Le « partecipazioni ».

L'esoterismo insegna, e praticamente dimostra, che la percezione di ciò che sta dietro la realtà fisica spaziale ha luogo quando i principî non corporei dell'essere umano acquistano una certa libertà rispetto a quelli corporei, nei quali abitualmente si trovano immersi. Ora, si deve ritenere che questa condizione nel primitivo non rappresenta, in genere, qualcosa di straordinario. *Se il mondo del primitivo non è il nostro mondo, è perché il rapporto secondo il quale l'io sta con il proprio corpo non è lo stesso nel « civilizzato » e nel primitivo.* Se si ammette, appunto, che la connessione fra psichico e fisico nel primitivo è instabile, abbiamo, poi, modo di comprendere un gruppo complesso di fenomeni e di concezioni, che altrimenti sembrerebbero fantastici — per quanto ciò che è stato accertato negli stati medianici ed ipnotici oggi fa già ammettere cose del genere, prima senz'altro tacciate di fola e di superstizione.

La prima conseguenza della diversa solidità del legame fra « anima » e « corpo » è che nel primitivo le facoltà e i procedimenti psichici non sono cosí limitati dallo spazio. L'anima primitiva vive simultaneamente in un ambiente psichico, nel quale i suoi elementi e le sue forze possono incontrarsi e combinarsi con quelli di altri esseri, ed altresí di cose « inanimate », di oggetti che noi consideriamo « esterni ».

« Nelle rappresentazioni dei primitivi, l'individualità di « ciascuno non si arresta alla periferia della sua persona. Le « frontiere ne sono indecise, mal determinabili, persino varia- « bili a seconda che gli individui posseggano una maggiore o « minore forza mistica, o *mana* » (AP, 133). Si può dire che oltre alla parte fissata al corpo, l'anima nel primitivo ha una parte libera eccedente, mobile, la quale può « attaccarsi » a questa o quella cosa. Nell'idea dei primitivi, gli abiti, i resti del cibo, le armi, gli escrementi o gli umori, gli oggetti che una persona abbia prodotto e lavorato, od anche soltanto toccato, possono trattenere qualcosa della sua « anima », sí da offrire una via per giungere occultamente sino ad essa, qualunque sia la distanza spaziale.

In un esame di tutto ciò è necessario distinguere due aspetti. Per primo, ci si deve riferire ad una condizione degenerativa, pensando a delle « comunicazioni » che si rendono possibili per una certa mancanza di forma, o labilità, dell'anima del selvaggio. Su ciò, rinvio a quanto ho già scritto (vol. II, pp. 148 sgg.), giudicando le vedute di un etnologo, il De Martino. Cosí dall'instabilità procedono anche i « pericoli dell'anima », di cui subito dirò. Vi è però un secondo aspetto, cioè il fatto che, oggettivamente, le « partecipazioni » esistono: è vero, ad esempio, che certi oggetti mantengono un rapporto con chi li possedette, cosí pure tutto quanto ha fatto parte del suo corpo, ecc. Tutto ciò è reale *sul suo piano,* e non resta limitato allo psichismo dei selvaggi. Tuttavia è necessaria una condizione interna speciale, che si può raggiungere sia regressivamente (per dissociazione), sia integrativamente (come nel caso dell'alta magia), affinché quei rapporti siano avvertiti di fatto e da essi si possa anche trarre partito.

6. - L'UOMO-LEOPARDO.

In casi speciali — di maggior labilità dei principî psichici e sottili (cause eventuali: emozione, esaltazione, ebbrezza generata da certe droghe, ecc.) ovvero quando un dato oggetto od essere presenta una supersaturazione di *mana* — possono verificarsi vere e proprie irruzioni del « potere » relativo a quell'oggetto o essere nell'individuo che vi entra in rapporto.

Il caso estremo di queste irruzioni ossessive trova riscontro in una credenza costante dei primitivi delle regioni piú diverse: il rivestire la pelle di un animale è reputato cosa capace di produrre una vera e propria trasformazione nella natura di esso (AP, 204). Caratteristico è il caso di quattro indigeni « che di notte si ricoprivano di una pelle di pantera « che dava loro una forza sovrumana. Cosí travestiti, entra« vano nelle case, e divoravano gli abitanti. Non perdevano « la loro forza che se si riusciva a toglier loro la pelle che es« si si attaccavano al corpo » (AP 201). « La credenza negli

« uomini-leopardo (in altre tribù, si tratta invece del lupo,
« del coccodrillo, del gorilla, ecc.) è generale. Con l'aiuto
« *di certe droghe o feticci*, degli uomini avrebbero il potere
« di trasformarsi in uomini-leopardo » (AP, 202).

L'invasamento può avvenire quando l'anima si mantiene dentro il suo corpo, il quale, naturalmente, conserverà la propria forma (1); ma può anche avvenire nello stato di sonno, nel quale la parte sottile dell'essere è ancor piú libera da quella corporale visibile. Allora può verificarsi un vero e proprio trasferimento dell'« anima » nel corpo di un dato animale e, cosí, una vera e propria bilocazione o bipresenza. Vi sono fatti precisi — narrati da viaggiatori — di animali colpiti, e di persone, che dormivano lontano, trovate ferite e perfino uccise nei loro letti. In determinate circostanze non si tratta dunque di « superstizione », né di « suggestione » (2).

Infine, è sempre l'instabilità del legame fra anima e corpo ciò che può rendere conto di una credenza singolare dei primitivi: cioè, che è possibile che l'anima di un uomo si congiunga piú intimamente ad un altro corpo, e persino ad una cosa, che non al suo proprio corpo, sí da essere alla mercé di quel che accade a quella, piú che non di quel che accade al secondo.

Ciò può anche avvenire mediante la violenza di una operazione magica, la quale sottrae l'« anima » di un uomo a sé stessa, e la mette alla mercé del mago, con o senza l'intermediario di oggetti (3). « Gli stregoni del Congo affermano
« che essi possono impadronirsi della personalità di un uomo,
« e fare del suo corpo un puro automa senza pensiero, simile
« ad una spiga di grano vuota » (AP, 345). L'uomo può restare in vita, ma è come una conchiglia vuota, un fantasma

(1) Se si pensa che insieme ad un dato potere può trasfondersi l'imagine del « tipo » corrispondente (leopardo, sciacallo, ecc.) si può anche concepire che lo stato di invasamento talvolta si accompagni ad una spontanea proiezione di tale imagine, che in una specie di allucinazione può esser percepita da altri, al luogo della forma umana dell'invasato. [*N. d. U.*]

(2) Si rivedano le istruzioni circa lo sdoppiamento date nel vol. I, cap. VII. [*N. d. U.*]

(3) Cfr. vol. II, cap. VII, pp. 221 sgg. (*La Magia delle Statuette*), ove è spiegata una operazione del genere. [*N. d. U.*]

la cui vita a poco a poco si dilegua, sino a che, alla morte, il mago resta interamente padrone della forza vitale, che egli fa servire ai suoi fini (AP, 344) [1]. In altri casi, può sostituirsi egli stesso, nel corpo altrui, all'anima scacciata.

7. - Il « totem » e il « doppio ».

D'altronde, se il corpo è il *principium individuationis* della coscienza, il difetto di un legame saldo e stabile con un corpo farà sí che anche il senso dell'individualità resti vago, diffuso, congiunto al senso di altre forze e di altri esseri. I nostri lettori sanno che questo appunto è il pericolo che si fa incontro a coloro che oggi, per realizzare le possibilità della magia, sono tenuti a riportarsi ad antiche forme di coscienza: è il pericolo di perdere il senso della personalità, di rientrare nel dominio di influenze, dalle quali si era riusciti, se non altro, ad isolarsi.

Il primitivo non ha una vera coscienza propria. Egli, prima di sentir sé, sente forze che vanno di là da lui, e di cui è una incarnazione. Si tratta, soprattutto, del *totem*. Il *totem* è l'avo mitico, la cui vita si continua in quella dei discendenti in forma di anima collettiva di una data gente, *clan* o tribú. I singoli individui del *clan* sono sue trasformazioni, sue incarnazioni temporanee mentre esso viene anche considerato come l'ente, lo « spirito » di una data specie animale. Ma non è un concetto, è una esperienza: il primitivo si sente specie, prima di sentirsi individuo.

Egli parla del *doppio*: il *tjurunga* degli Australiani, il *kra* degli Ewe, il *ntoro* degli Ascianti, l'« ononimo » dei Ba-ila. Il doppio è lui, e in pari tempo è qualcosa di altro e di piú di lui: è la radice profonda della sua vita — e mentre l'uomo muore, non lasciando che un'ombra, la

[1] Fra le credenze dei primitivi vi è anche quella circa la possibilità di sottrarre gli elementi vitali a date sostanze, le quali fisicamente restano le stesse, ma sono private, p. es., del loro valore nutritivo (AP, 351). Si può mettere in relazione la cosa con la *nutrizione vampirica,* cui altri ha accennato in queste pagine.

quale a sua volta subirà il destino della dissoluzione (lo *srahman*), il « doppio » sopravvive: esso ha abitato in molti uomini, e abiterà in molti altri. E il *totem* e il « doppio » in moltissime credenze dei primitivi fanno una sola cosa. — Se si ritorna a ciò che è stato detto (vol. III, cap. VI) circa l'origine delle specie secondo l'esoterismo, si vedrà facilmente il rapporto di queste idee con l'insegnamento iniziatico.

Del pari, la particolare costituzione dei primitivi fa sí che essi si trovino in via spontanea in un rapporto quasi di catena magica. E tutte quelle leggi di azione e reazione che in proposito sono state spiegate da « Jagla » (vol. III, cap. IV, pp. 133 sgg.), ecco che noi le vediamo informare un complesso di idee e di norme, che si ritrovano quasi identiche in tutte le forme della mentalità primitiva, e che hanno dunque un fondamento reale, una giustificazione oggettiva tutte le volte che sia effettivamente vivo lo stato di rapporto con la coscienza collettiva.

Metto fine a queste brevi note, ove non ho scelto che qualcuno fra i numerosi punti che, in proposito, per noi possono presentare un interesse. Come conclusione, agli studiosi di esoterismo la lettura delle opere sulla mentalità e l'anima « primitiva » potrebbe essere raccomandata. Poiché dispongono di adeguati principî, essi dai residui degradati e dalle stesse « superstizioni » può darsi che possano risalire fino a parecchie cose, di cui nei trattati di certo occultismo non si parla che con mezze parole.

AGNOSTUS

SU DUE SIMBOLI IPERBOREI

Presso i Celti, il cinghiale e l'orsa simboleggiavano rispettivamente i rappresentanti dell'autorità spirituale e quelli del potere temporale, cioè le due caste dei Druidi e dei Cavalieri, equivalenti, almeno originariamente e nei loro attributi essenziali, a ciò che in India sono quelle dei brahmani e dei *kshatriya*. Un tale simbolismo è d'ori-

gine nettamente iperborea ed è uno degli indici del collegamento della tradizione celtica con la tradizione primordiale del presente ciclo, quali pur siano gli altri elementi, provenienti da tradizioni già secondarie e derivate, che possono essersi aggiunti a questa corrente principale. La tradizione celtica può esser considerata come uno dei punti di congiunzione della tradizione atlantide con la tradizione iperborea, dopo la fine del periodo secondario nel quale questa tradizione atlantide rappresentò la forma predominante e quasi il « sostituto » del centro originario ormai inaccessibile alla comune umanità. Ed anche a tale riguardo il simbolismo ora accennato può darci delle indicazioni non prive d'interesse.

Notiamo anzitutto l'importanza data al simbolo del cinghiale anche dalla tradizione indù, essa stessa direttamente derivata dalla tradizione primordiale e affermante esplicitamente, nei Veda, la sua origine iperborea. Il cinghiale — *varâha* — non solo vi figura come la terza delle dieci manifestazioni (*avatâra*) del dio Vishnu nel ciclo attuale (*manvantara*); ma l'intero ciclo di manifestazione del nostro mondo (*kalpa*) vi è altresí designato come *çvêta-varâha-kalpa,* cioè « ciclo del cinghiale bianco ». Cosí stando le cose, e se si considera l'analogia necessariamente esistente fra il grande ciclo e i cicli subordinati, è naturale che il contrassegno del primo si ritrovi all'inizio dei secondi; per questo la « terra sacra » polare, sede del centro spirituale primordiale del presente ciclo o *manvantara,* fu anche chiamata Vârâhî, cioè « terra del cinghiale » ([1]). D'altronde, risiedendo là l'autorità spirituale prima, di cui ogni altra autorità legittima dello stesso ordine non è che una promanazione, è parimenti naturale che i rappresentanti di una tale autorità abbiano essi stessi avuto il simbolo del cinghiale come segno distintivo e che l'abbiano conservato nei tempi successivi; per questo i Druidi davano a sé stessi il nome di « cinghiali », benché, ogni simbolismo avendo sem-

([1]) Va rilevato che, contrariamente a quanto sembra aver pensato Saint-Yves d'Alveydre, il nome Vârâhî non si riferisce affatto all'Europa: questa, invero, fu sempre la « terra del toro », il che rimanda ad un periodo già assai lontano dalle origini.

pre aspetti multipli, qui si può anche vedere, accessoriamente, una allusione all'isolamento nel quale essi si tenevano rispetto al mondo esteriore, il cinghiale essendo sempre stato considerato come un « solitario ». Del resto, bisogna aggiungere che questo stesso isolamento, realizzato materialmente, fra i Celti e gli Indù, nella forma di un ritiro nella foresta, non è privo di relazione con i caratteri della « primordialità », un riflesso della quale sempre si conserva in ogni autorità spirituale degna della funzione che copre.

Ma torniamo alla parola Vârâhî, che può dar luogo ad osservazioni assai importanti. Essa sta anche a designare un aspetto della *çakti* di Viçnu (e, piú specialmente, in relazione alla sua terza manifestazione) (1), il che, dato il carattere « solare » di quest'ultimo, ci riconduce senz'altro alla « terra solare » o « Syria » primitiva (2), che è un'altra delle designazioni della Thulé iperborea, cioè del centro spirituale primordiale. D'altronde la radice *var* del nome sanscrito del cinghiale si ritrova nelle lingue nordiche sotto la forma *bor* (3); l'equivalente esatto di Vârâhî è dunque « Borea », e sta di fatto che il nome abituale di « Iperboride » fu usato soltanto dai Greci in un'epoca, in cui essi avevano già perduto il senso di quell'antica designazione. Sarebbe dunque meglio, malgrado l'uso prevalso a partir da allora, qualificare la tradizione primordiale non come « iperborea », ma semplicemente come « boreale », affermando cosí senza equivoco la sua connessione con la « Borea » o « Terra del Cinghiale ».

Vi è dell'altro: la radice *var* o *vri,* in sanscrito, ha il senso di « coprire », di « proteggere », di « nascondere »; e, come lo dimostra la parola Varûna e il suo equivalente greco, Ouranos, essa sta a designare il cielo, sia perché il

(1) Il termine sanscrito *çakti* indica sia la « sposa », sia la « potenza », sia l'aspetto immanente di una divinità. [*N. d. U.*]

(2) Il significato originario del termine *Syria,* che non corrisponde solo alla regione nota sotto questo nome, alla quale anzi esso è stato soltanto trasferito, è di « terra del sole ». Cfr. il saggio di R. GUÉNON, *La Terre du Soleil,* in « Études Traditionnelles », n. 1 del 1936.

(3) Donde la parola inglese *boar* ed anche quella tedesca *Eber* per cinghiale.

cielo copre la terra, sia perché esso rappresenta i mondi superiori, nascosti ai sensi (lo stesso termine latino *coelum,* da *coelare,* ebbe originariamente un non diverso senso). Ora, tutto ciò si applica ai centri spirituali, sia perché essi sono nascosti agli occhi dei profani, sia perché essi proteggono il mondo con la loro influenza invisibile, sia, infine, perché essi sono come delle immagini dello stesso mondo celeste in terra.. Aggiungiamo che la stessa radice ha ancora un senso, quello di « scelta » o di « elezione » (*vara*), il che, evidentemente, si addice parimenti alla regione che è stata dappertutto designata con nomi, come quello di « terra degli eletti », « terra dei santi », « terra dei beati ».

In quel che abbiamo or ora detto sarà stata notata l'unione dei due simbolismi, « polare » e « solare »; ma, in quel che riguarda propriamente il cinghiale, importa soprattutto l'aspetto « polare ». D'altronde, ciò risulta dal fatto che, anticamente, il cinghiale rappresentava la costellazione divenuta in seguito l'Orsa Maggiore ([1]). Questa sostituzione di nomi è uno degli indici di ciò che i Celti appunto simboleggiavano con la lotta fra cinghiale ed orso, cioè la rivolta dei rappresentanti del potere temporale contro la supremazia dell'autorità spirituale, con le varie vicissitudini che ne seguirono nelle epoche storiche successive. Le prime manifestazioni di una tale rivolta, in realtà, vanno assai piú lontano della storia comunemente conosciuta, anzi piú lontano dell'inizio della « età oscura », del *kali-yuga,* ove essa doveva assumere la sua massima estensione; è per questo che il nome di *bor* ha potuto essere trasferito dal cinghiale all'orsa ([2]), e la « Borea » stessa, la « terra del cinghiale », ha quindi potuto divenire, ad un certo momento, la « terra dell'orso » durante un periodo di predominio dei *kshatriya* al quale, secondo la tradizione indù, mise fine Paraçu-Râma.

In questa stessa tradizione il nome piú corrente dell'Orsa Maggiore è *sapta-riksha*; e la parola sanscrita *riksha*

([1]) Va ricordato che questa costellazione ebbe anche molti altri nomi, fra cui quello di « bilancia »; ma il termine sanscrito per bilancia, *tulâ,* riporta nuovamente a Thulé, al centro iperboreo.

([2]) In inglese, orso si dice *bear,* in tedesco *Bär.*

è il nome dell'orso, linguisticamente identico a quello che tale animale ha nelle varie altre lingue: il celtico *arth,* il greco *arktos* e perfino il latino *ursus.* Ci si può tuttavia domandare, se è proprio questo il senso originario dell'espressione *sapta-riksha,* ovvero se, in corrispondenza alla sostituzione ora accennata, non sia piuttosto avvenuta una specie di sovrapposizione di parole etimologicamente distinte, ma ravvicinate e perfino identificate per via di un certo simbolismo fonetico. In realtà, *riksha,* in via generale, è anche una stella, cioè, in fondo, una « luce » (*archis,* dalla radice *arch* o *ruch,* « brillare » o « illuminare »); e, d'altra parte, il *sapta-riksha* è la dimora simbolica dei sette R*shi,* i quali, anche a prescindere dal fatto, che il loro nome si riferisce alla visione, epperò anche alla luce, sono essi stessi le sette « Luci » che trasmisero al ciclo attuale la sapienza dei cicli anteriori ([1]). Il ravvicinamento che ne risulta fra l'orso e la luce, del resto, non costituisce un caso isolato, poiché vediamo accadere la stessa cosa nei riguardi del lupo, sia fra i Celti che fra i Greci ([2]), donde la relazione di tale animale col dio solare, Belen o Apollo.

In un certo periodo, il termine *sapta-riksha* fu applicato non piú all'Orsa Maggiore, ma alle Pleiadi, che comprendono parimenti sette stelle; questo passaggio del nome da una costellazione polare ad una costellazione zodiacale corrisponde ad un passaggio dal simbolismo solstiziale al simbolismo equinoziale, implicante un mutamento nel punto di partenza dei punti cardinali legati alle differenti fasi di questo ciclo ([3]). Questo è il passaggio dal Nord all'Occidente, riferentesi al periodo atlantide; il che trova una precisa conferma nel fatto che, per i Greci, le Pleiadi erano figlie di Atlante e, come tali, erano anche chiamate la Atlantidi. Pas-

([1]) Si rileverà il simbolismo delle « sette luci » mantenutosi in varie tradizioni iniziatiche o già iniziatiche. Ricordiamo anche che le sette stelle, di cui si parla al principio della *Apocalisse* (I, 16, 20), secondo certe interpretazioni, sarebbero quelle dell'Orsa Maggiore.

([2]) In greco, lupo si dice *lykos* e luce *lyké*; donde l'epiteto a doppio senso dell'Apollo licio.

([3]) Il trasferimento della Bilancia nello zodiaco ha naturalmente esso stesso un significato simile.

saggi di tal genere sono però spesso causa di molte confusioni, gli stessi nomi ricevendo, a seconda dei periodi, applicazioni diverse, e ciò sia per le regioni terrestri che per quelle celesti onde non è facile determinare ciò a cui essi propriamente si riferiscono caso per caso. Anzi un tale assunto è impossibile quando non si riconnettano le loro diverse « localizzazioni » ai caratteri propri alle forme tradizionali corrispondenti, come qui si è fatto a proposito del *sapta-riksha*.

Fra i Greci, la rivolta dei *kshatriya* fu raffigurata dalla caccia al cinghiale di Calidone, rappresentante visibilmente una versione nella quale gli stessi *kshatriya* espressero la loro pretesa alla vittoria definitiva, poiché essi uccidono il cinghiale; ed Ateneo riferisce che, secondo gli autori piú antichi, questo cinghiale di Calidone era bianco ([1]), cosa che lo identifica appunto al *çveta-varâha* della tradizione indù. Non meno significativo è, dal nostro punto di vista, che il primo colpo esso lo ricevette da Atalanta la quale, si dice, sarebbe stata nutrita da un'orsa; e questo nome di Atalanta potrebbe indicare che la rivolta prese inizio sia nella Atlantide stessa, sia almeno fra gli eredi della tradizione atlantide ([3]). D'altronde, il nome Calidone si ritrova esattamente in Calidonia, antico nome della Scozia: a parte ogni questione di « localizzazione » particolare, questo fu propriamente il paese degli « Scaldi » o « Celti » ([3]); e la foresta di Calidone, in realtà, non differisce da quella di Broncenlandia, il cui nome è ancora una volta lo stesso, benché in una forma un po' modificata e preceduta dalla parola *bro* o *bor,* cioè dal nome stesso del cinghiale.

È da rilevare che i due simboli del cinghiale e dell'orsa

([1]) *Deiphosophistarum,* IX, 13.

([2]) A tale riguardo, possono farsi altri ravvicinamenti curiosi, specie riguardo ai pomi d'oro di cui si tratta sia nella leggenda di Atalanta che in quella del giardino delle Esperidi o « Figlie dell'Occidente », le quali, come le Pleiadi, erano figlie di Atlante.

([3]) D'altronde, è probabile che il nome di « Celti », come quello di « Caldei », che gli è identico, originariamente non designasse un popolo particolare, ma una casta sacerdotale, esercitante l'autorità spirituale presso diversi popoli.

non appaiono sempre necessariamente in opposizione o in lotta, ma, in certi casi, possono anche rappresentare l'autorità spirituale e il potere temporale nei loro rapporti normali ed armonici, mostrati ad esempio dalla leggenda di Merlino e di Arturo. In realtà, Merlino, il Druido, è di nuovo il cinghiale della foresta di Broncenlandia (dove egli, alla fine, non viene ucciso come il cinghiale di Calidone, ma è solo addormentato da una potenza femminile); e Re Arturo ha un nome che deriva da quello dell'orso, *arth* [1]; piú precisamente, un tale nome è identico a quello della stella *Arcturus,* tenendo conto della lieve differenza dovuta alla diversa derivazione, celtica e greca. Questa stella si trova nella costellazione australe del « Bove », nomi, questi, che recano ancora riuniti i contrassegni di due differenti periodi: il « giardino dell'Orsa » è divenuto il Bove quando l'Orsa stessa, o *sapta-riksha,* è divenuta i *septem triones,* cioè i « sette bovi » (da cui la parola « settentrione » per designare il Nord); ma noi non abbiamo da studiare queste trasformazioni, relativamente recenti rispetto al nostro argomento.

Dalle considerazioni esposte sembra derivare una conclusione circa la parte rispettiva delle due correnti che contribuirono a formare la tradizione celtica. In origine, l'autorità spirituale e il potere temporale non erano separati come due funzioni diverse, ma unite nel loro principio comune, e una traccia di tale unione la si ritrova ancora nel nome stesso dei Druidi (*dru-vid,* cioè « forza-sapienza », i due termini essendo simboleggiati dalla quercia e dal visco); a tale titolo, ed anche quali rappresentanti piú particolarmente l'autorità spirituale, alla quale è riservata la parte superiore della dottrina, essi erano i veri eredi della tradizione primordiale, e il simbolo essenzialmente « boreale », quello del cinghiale, apparteneva loro in proprio. Quanto ai Cavalieri, aventi per simbolo l'orso (o l'orsa di Atalanta), si può pensare che la parte della tradizione ad essi specialmente destinata comprendeva soprattutto degli

(1) In Scozia, si trova anche, come nome di famiglia, Mc-Arth, o « figli dell'Orso », che indica visibilmente l'appartenenza ad un *clan* guerriero.

elementi procedenti dalla tradizione atlantide; e forse questa distinzione può perfino spiegare certi punti piú o meno enigmatici della storia successiva delle tradizioni occidentali.

GALLUS

ESPERIENZE FRA GLI ARABI

Quanto esporrò risale al periodo in cui Libia e Tripolitania erano italiane. Come antecedenti: già da giovane avevo sentito un interesse vivo e spontaneo per tutto quanto riguarda il sovrannaturale e lo spirituale, interesse ravvivato da letture varie, anche se, allora, non del tutto vagliate. Nella mia famiglia non erano mancati avi che avevano palesato lo stesso interesse: fra gli altri un cultore di alchimia, vissuto nel XVI secolo in Urbino. Per conto mio, mi ero trovato a studiare l'arabo e, non senza relazione con l'idea che il mondo arabo avrebbe forse potuto riservarmi esperienze interessanti, accettai di essere destinato ad una carica governativa di quelle nostre colonie.

Naturalmente, là non mancavano Italiani curiosi di rendersi conto dei fenomeni di cui si dicevano capaci certi ambienti mussulmani. E la cosa cominciò appunto cosí, che alcuni funzionari italiani, in contatto con notabili arabi — soprattutto per iniziativa di Carlo Conti Rossini, Segretario Generale per la Tripolitania, che a questo fine s'intese con Hassuna bey Gurgi, amministratore dei beni delle comunità religiose arabe — ottennero di poter assistere ad alcune sedute fachiriche nella Zauia es-Sagira di Tripoli.

A dire il vero, ci fu dato di assistervi solo in incognito, da un ambiente vicino, attraverso una grata di legno, la quale tuttavia permetteva una visibilità perfetta. Degli Arabi erano seduti a terra, in circoli concentrici, e si misero a praticare una ben nota, primitiva tecnica dell'estasi, consistente nel ripetere formule e nel muovere in pari tempo ritmicamente il corpo e soprattutto la testa, a destra e a sinistra, in avanti e indietro, fino ad inclinazioni tali da far

sembrare la testa stessa quella disarticolata di un burattino: il tutto, con accompagnamento sordo di tamburo. Ad un certo punto si fece una pausa e fra i presenti fu distribuita carne di *urel* (una specie di grossa lucertola del deserto), consumata la quale la seduta riprese fino ad un certo stadio di saturazione, raggiunto il quale buona parte dei partecipanti si mise ad eseguire su sé stessa le note prodezze fachiriche: spilloni, spiedi e pugnali infitti in varie parti del corpo. La nostra guida fece sí che uno dei praticanti abbandonasse il circolo e venisse dove ci trovavamo: potemmo constatare che gli spiedi erano confitti non solo in parti muscolari e membranose del corpo, ma anche nelle carni e nella cavità addominale. Eppure nessun versamento di sangue.

Non fu questa la sola seduta del genere a cui assistetti. In un'altra Zauia, a Bengasi, potei osservare ulteriori noti fenomeni di fachirismo: venivano ingoiati pezzi di vetro, lunghi chiodi, lucignoli accesi. Ebbi poi ad intervistare uno di coloro che compivano tali prodezze — un pescatore. Gli chiesi che avvenisse delle materie ingerite: chiodi, vetro, pietre. Egli mi rispose che, dopo le sedute, il Capo della Zauia gli imponeva le mani sul corpo, con il che tutte quelle cose « si scioglievano » in acqua che sputava dalla bocca, e nulla rimaneva.

Questo fu l'unico dettaglio che suscitò in me un certo interesse, il resto essendomi già piú o meno noto, attraverso letture e relazioni di viaggiatori degni di fede: avevo solo potuto accertarmi personalmente e direttamente. Si direbbe che qualcuno leggesse il mio piú profondo scontento. Proprio uscendo da una di quelle sedute fui avvicinato da un Arabo che mi disse: « Lascia tutte queste cose, esse non sono per te, sono troppo basse per te, cerca dell'altro ».

La mia carica mi portava a viaggiare un po' dappertutto nella colonia, anche all'interno. E dovunque era possibile non mancavo di prender contatto con ambienti che coltivavano la linea, diciamo cosí, « psichica » dell'Islamismo. Confesso che mi fu spesso utile un espediente non del tutto corretto: facevo strabiliare con le mie conoscenze in fatto di *dhikr*, di formule segrete e di segni, non pochi

gruppi arabi, che supponevano che tutto ciò mi fosse stato trasmesso, per una mia qualificazione e iniziazione, da chi sa quali maestri. Essi non sapevano che eran cose portate alla conoscenza di tutti in Europa attraverso opere, come ad esempio quella di Dupont e Coppolani sulle *Confraternite mussulmane* pubblicata ad Algeri.

L'avviamento decisivo doveva occorrermi diverso tempo dopo a Tert, località vicina a Derna. Sapevo che là risiedeva un misterioso vecchio dedito alla vita ascetica e godente di particolare prestigio, malgrado le sue misere condizioni economiche. Lo pregai di venire da me, cosa che egli a tutta prima declinò, dicendo che non si sentiva degno di avvicinare un grande capo italiano. Infine accondiscese. Ed avvenne qualcosa di singolare: un immediato comprenderci. Egli mi disse che *mi riconosceva,* che sapeva già che avremmo dovuto incontrarci. Quando ci separammo, volle che accettassi da lui un anello, da cui non avrei dovuto mai separarmi: d'oro, con due sfingi che serrano uno zaffiro.

Ritornato fra i miei amici arabi delle Zauia della costa, avendo riferito dell'incontro e mostrato l'anello, costoro dettero tutti i segni di uno stupito, alto riconoscimento. Mi dissero che la persona che avevo incontrato era uno *Sheikh el Trîka* (« Signore della Via »), designazione di una particolare dignità iniziatica, e che il suo anello mi avrebbe aperto ogni via.

Cosí a poco a poco si produsse in me un rivolgimento, il cui primo risultato fu la mia « adesione » all'Islam. Ciò può destare sorpresa solo in quelli che non hanno una idea esatta di ciò che è lo stesso Islam. L'« adesione » si riduce a pronunciare la « testimonianza » (*shahâdah*) avendo assunta una posizione rituale che deve avere un certo valore di *mudrâ* (di « gesto-sigillo »): la parte superiore del braccio destro aderente al tronco, l'avambraccio in alto con le dita chiuse eccetto l'indice rivolto in alto, il braccio sinistro piegato cosí che regga il gomito destro con la mano. La « testimonianza » è la nota formula « *lâ ilâha ill-Allâh ua Muhammed raisul Allâh* », che afferma l'assoluta unità e unicità di Dio, aggiungendovisi che Maometto è il suo profeta. Ma si sa che l'Islamismo ammette anche altri profeti, com-

preso lo stesso Gesù, al quale riserba particolare venerazione. Inoltre l'Islamismo, finché è soltanto religione, non conosce né un clero, né dei sacramenti; si riduce all'osservanza della legge coranica, come regola sacra per la vita ordinaria. Esso lascia quindi un'ampia libertà spirituale, con la sola clausola di un riconoscimento personale diretto della sovranità dell'unico Dio e di remissione assoluta alla sua volontà (questo è il senso della parola *islàm*).

La differenza principale che esiste fra Islamismo e Cristianesimo vale la pena di essere rilevata. Il Cristianesimo è una specie di miscuglio fra religione ordinaria popolare (exoterica) e misticismo (o esoterismo). Riti, simboli, formule e sacramenti cattolici a chi li consideri in astratto — supponiamo: a chi sapesse di essi in un lontano futuro, quando essi soli fossero sopravvissuti di tutta la religione, allo stato di vestigia — potrebbero presentare un carattere non solo esoterico, ma perfino iniziatico. Ma tutto ciò nella prassi corrente è invece adattato al piano della semplice vita devozionale alla portata di ognuno e, al massimo, conduce a qualche esperienza mistica individuale. Nell'Islamismo le due cose sono invece ben separate: vi è la legge religiosa esteriore (*zâhir*), che riguarda l'organizzazione della vita profana, e vi sono, ben distinte, delle correnti schiettamente esoteriche, la principale delle quali è il *taçawwulf* (è piú o meno il cosiddetto Sufismo), con strutture a catena (*silsilah*) e con un insegnamento segreto.

Tornando alle mie esperienze, la mia inserzione nell'Islamismo, mentre non pregiudicava nulla del mio preesistente orientamento spirituale, era la premessa per qualche possibile contatto d'ordine piú essenziale. E grazie al precedente di cui ho detto, non mi fu difficile essere iniziato in una confraternita esoterica, alla *Rifa'ia* di Bengasi. L'iniziazione (*nird*) consistette in certi riti volti a trasmettere una data forza spirituale (*barakah*), riti che si conclusero con quello di sorbire una stessa bevanda particolare, in uno stesso recipiente, insieme al *noukaddem* ed ai *khuân* del gruppo. Mi vennero poi comunicati dati insegnamenti e trasmesse formule speciali; alcune di esse avevano il potere di evocare e far agire la forza complessiva della catena o

organizzazione in caso di bisogno. Altre potevano propiziare — in date, non normali circostanze — l'apparizione di uno dei « Capi della Via ». Si afferma infatti che uno dei poteri ultranormali dei « Capi della Via » sia quello della bilocazione: essi possono sdoppiarsi o impartire al discepolo particolari insegnamenti.

È però bene mettere in rilievo che l'influenza trasmessa, la *barakah* ricevuta con l'iniziazione, viene concepita come qualcosa che va attualizzata, se si vuole che l'iniziazione sia effettiva. E questa è un'operazione individuale, rimessa in gran parte alle proprie capacità, potendosi solo offrire delle occasioni, porre dinanzi a prove da superare attivando appunto quella forza e inserendovi la propria. Si può esser sorretti e protetti, ma in fondo si deve andare avanti da sé. L'idea dell'iniziazione come di un'operazione spettacolare che, dall'esterno, cambia di colpo un essere qualunque, una volta per tutte, senza alcun suo intervento, è un'idea sbagliata, superficiale e dovuta ad incomprensione.

Si trattava dunque di far fruttificare il germe in me deposto; e qui cominciò per me un periodo di vicende e di esperienze varie, sulle quali non è facile riferire. Da un ambiente passavo ad un altro, in luoghi lontani, ed io avevo il senso che per certi segni segreti l'uno mi segnalasse all'altro per saggiarmi in un senso o nell'altro, per interessarmi a cose che in apparenza non avevano alcuna relazione diretta fra di loro ma che penso dovevano integrarsi a vicenda per chi avesse potuto abbracciarle con un solo sguardo.

Accennerò ad esperienze tentate su tre diverse direzioni. La prima fu la direzione della magia cerimoniale (evocatoria). Il mio maestro d'arabo e di Corano, di nome Ibrahim, con cui da tempo avevo familiarità ma il cui aspetto modesto nulla avrebbe fatto sospettare di facoltà del genere, mi fu guida in esperienze di questo tipo. Come fenomeni, si ottennero frequentemente materializzazioni di fiamme, apparizioni di occhi immensi e strani, ecc. Mi si ammoní però di non interessarmi troppo ai fenomeni in sé stessi; ho l'impressione che si mirasse piuttosto a coltivare una forza di comando sull'invisibile e di controllo su ogni emozione. La pazzia — mi diceva Ibrahim — era il

pericolo che si poteva incontrare ad ogni passo, se non si aveva il giusto orientamento (*nyyah*).

In secondo luogo furono esperienze di magia sessuale, con una tecnica che in essenza coincideva con quella che è stata esposta anche in queste monografie (vol. II, pp. 329 sgg.). Di solito, si ammettono a queste pratiche persone che, per temperamento, sono particolarmente portate al sesso, inclinazione, questa, la quale viene usata come « materia prima ». La norma è di condurre l'unione con la donna cosí che in nessun caso si giunga alla soluzione terminale normale e animale di essa, costituita dalla eiaculazione del seme. Le organizzazioni con cui ero entrato in contatto disponevano di ragazze berbere specializzate per tali pratiche. Ritengo che esse ricevessero volta per volta una preparazione occulta. Inoltre erano date formule — *dhikr* — e nessuna ragazza acconsentiva a tali pratiche ove esse non venissero usate. In tutta la notte in cui doveva prolungarsi l'esperienza veniva fatto uso di un tè all'araba, cioè come una specie di forte decotto, al quale venivano aggiunte successivamente infusioni di erbe varie, le quali dovevano non esser prive di relazione con i gradi e l'andamento dell'esperienza.

Lo scopo della pratica appariva esser duplice. Anzitutto era un dominio di sé, diverso dal semplice resistere alla tentazione, perché si accettavano tutte le condizioni normali, fisiche e psichiche, di ogni amplesso con una donna, né era prescritto di soffocare le sensazioni che abitualmente vi si legano, con la sola eccezione di dominare e inibire l'emissione del seme. Ora, le ragazze impiegate avevano invece l'istruzione precisa di metter in opèra ogni mezzo a che ciò accadesse. Particolare bizzarro: mi accadde di veder piangere queste ragazze quando riuscivano in questo intento di « dirottamento », e scusarsi, dicendo che avevano dovuto obbedire ad un ordine.

Ma, a sua volta, questo fine da realizzare resistendo e dominandosi era anche un mezzo, perché le forze destate ed esasperate in una unione sessuale cosí condotta dovevano condurre a ciò che alcuni chiamano una « rot-

tura di livello », con forme corrispondenti di illuminazione e di penetrazione in altri piani dell'essere.

Accennerò per ultimo ad una esperienza con lo specchio magico. Premetto che sia per questa che per ogni altra esperienza, nel candidato veniva richiesta, dalle organizzazioni che ho frequentate, una dote indispensabile: l'incapacità di essere ipnotizzato. E con ogni mezzo si verificò anche su di me se fosse presente questa dote. Un simile dettaglio è interessante, specie in relazione ad esperienze, come quelle dello specchio. Esso ci dice che il presupposto è una disposizione diametralmente opposta a quella del *medium* e di chi facilmente scivola in stati di coscienza ridotta e di semiveglia sognante. Quanto ai dettagli, anche per la pratica con lo specchio essi sono piú o meno quelli stessi indicati su queste pagine (vol. I, cap. III). Per me fu usato uno specchio consacrato di cristallo nero. Durante l'esperienza, preceduta da recitazione di varî *dhikr,* un anziano della Zauia mi stava vicino. Mi era stata trasmessa una formula da usare in caso di pericolo. L'esperienza ebbe questo andamento: sospesa la percezione normale del mondo esterno, mi sentii in un ambiente di luce opalina diffusa, che poi divenne azzurra diafana, luce alla quale successe una sensazione di completa oscurità (il « nero » ermetico?). Dopo un tratto di tempo, che non saprei valutare perché la sensazione del tempo era completamente sospesa, si manifestò di colpo una visione come di un'enorme cateratta di fiamme che m'investí come un turbine. Confesso di non aver saputo tener fermo. Terrorizzato pronunciai la formula che mi era stata data e immediatamente tornai allo stato della coscienza ordinaria. L'Arabo che mi assisteva mi disse sorridendo: « Peccato, è mancato poco e saresti riuscito. Ma sei abbastanza avanti. Non scoraggiarti e forse ancor in questa vita raggiungerai la mèta ».

Non molto tempo dopo fui richiamato in Italia. Cosí il capitolo delle mie esperienze fra gli Arabi si chiuse. Conservo l'anello d'oro datomi dal « Capo della Via » e cosí pure un manoscritto arabo di magia affidatomi da

Ibrahim, il mio maestro di magia evocatoria. All'atto di stendere queste brevi note, l'ho ripreso, per vedere se qualche sua parte fosse adatta per esser trascritta, qui, in appendice. Ho dovuto convincermi che di ciò non è il caso; si tratta di rituali e di formule per una magia pratica di carattere spicciolo e quasi direi empirico, senza una portata iniziatica o teurgica. Per i lettori di queste pagine non potrebbero dunque essere che oggetto di semplice curiosità. Forse potranno interessare i seguenti versi, che ho tradotto, e che si rifanno agli accennati ambienti arabi.

Nulla ebbe inizio mai nel mondo, né il mondo.
Nulla potrà mai finire.
L'eternità non ti pesi, cerca d'empirla di te,
sempre.

Nessun attimo del tempo eterno può dire:
fui il primo.
Nessuno e niuna cosa può dire:
sarò l'ultimo.

La parola che dici, anche al tuo cane,
s'ode in tutti i pianeti
e nello spazio, pieno di vite, fra essi.
Nessuna parola si perde.

Quando nella tua mente si forma un pensiero,
che è tanto misera cosa
che t'addolori perché cosí piccolo sia,
esso precipita laggiù, come torrente in piena,
e colma un nuovo mondo
che in moto si pone.

Né ad est, né ad ovest, né a nord, né a sud
vi sono confini.
L'infinito è infinito: spazio e tempo.
Ma un atto di pura bontà
vince miriadi di secoli.

Non fare pensieri vani, non dire vane parole,
l'Eroe è quello che sa tacere.
Sii buono, ma prima d'esser buono
SII TE STESSO.

GLOSSE VARIE

Nel capitolo precedente, alla fine delle considerazioni circa la mistica cristiana e l'esoterismo, si è accennato ad una questione su cui sarà bene tornare un momento. Si tratta del vantaggio che chi abbia una vocazione iniziatica può trarre dall'associarsi ad una tradizione religiosa e dal seguirne i riti.

Il problema ha per noi interesse solo se viene posto dal punto di vista pratico, e non in generale, ma con riguardo alla presente epoca e alla civiltà in cui si vive.

Dal punto di vista dottrinale è ben possibile che una tradizione religiosa, quella cattolica compresa, contenga elementi, simboli e riti suscettibili anche di un'assunzione superiore, esoterica. Ma ciò non impedisce che praticamente una tradizione religiosa sia improntata da influenze diverse da quelle in azione nelle catene iniziatiche; e non è escluso che tali influenze, in casi di degenerescenza (ed è tutt'altro che improbabile che per il cattolicesimo attuale si tratti proprio di uno di questi casi) si riducano ad un semplice psichismo.

Avendo in vista ciò, è d'uopo prender posizione contro le tesi difese da un autore, per altri riguardi degno di ogni considerazione, circa la necessità dell'« exoterismo tradizionale », l'« exoterismo tradizionale » equivalendo, nella sua terminologia, piú o meno alla tradizione religiosa. Tali tesi sono la conseguenza di un formalismo già messo in rilievo, in queste pagine, da chi ha indicati i limiti della « regolarità » iniziatica (vol. III, cap. V, pp. 160 sgg.).

L'autore in parola chiede a chi disconosce l'autorità e il significato di una tradizione religiosa « se egli, quali « pur siano le sue possibilità, è davvero in grado di avvici-

« narsi al dominio iniziatico ed esoterico o se per lui non « sarebbe meglio comprendere il valore e la portata del- « l'exoterismo [cioè della sua tradizione religiosa] pri- « ma di cercare piú lontano ». Questa domanda è legittima, se si tratta di un esame sincero della propria vocazione; in effetti, sono numerosi i casi di persone che, anche senza rendersene conto, nell'esoterismo cercano piú o meno un surrogato della religione, mentre già in una religione, convenientemente approfondita, esse avrebbero potuto trovare il loro appagamento, se riuscissero a superare delle idee preconcette ed una certa presunzione intellettuale.

Ma la cosa sta diversamente per chi sia certo di una vocazione sinceramente iniziatica. Ha, per un tale essere, senso e vantaggio aderire anche alla religione della civiltà e del paese in cui si trova a vivere, e seguirne le forme? Non lo crediamo, e soprattutto (per le ragioni esposte da « Ea ») se è del cristianesimo che si tratta. L'autore, a cui ci si è riferiti, imposta il problema come se si trattasse dell'alternativa di dare, o meno, un orientamento non-profano alla propria esistenza in genere, a parte dunque gli aspetti di essa ai quali possono specificamente applicarsi le discipline iniziatiche. Questo orientamento, secondo noi, è sicuramente desiderabile, ma l'errore dell'autore accennato è di far credere, piú o meno, che a tanto altre vie non esistano se non il rispettare e seguire la morale, i riti e le regole della propria religione. Noi siamo con lui quando combatte la tesi di coloro per i quali esisterebbe un « dominio profano » come una sfera autonoma da cui si possa far astrazione. Non esiste un dominio profano, egli dice con ragione, bensí un punto di vista profano, che è un prodotto di degenerescenza ed è privo di vera legittimità; e aggiunge: « In via di principio non si dovrebbe dunque fare « concessione alcuna a tale punto di vista; ma di fatto « ciò è certo difficile assai nell'ambiente occidentale at- « tuale, forse, in certi casi e fino ad un certo punto, « perfino impossibile ».

Tutto ciò, dunque, sta bene: bisognerebbe che dovun-

que sia possibile il proprio conoscere ed agire avessero un punto di riferimento non-profano. Ma questo, nell'essenza, equivale ad informare di un significato disindividuale le forme dell'esistenza che ne siano in qualche misura suscettibili; equivale soprattutto a far dell'impulso alla trascendenza la principale forza motrice in ogni esperienza.

Solo con l'osservanza di norme religiose tradizionalistiche è possibile tutto ciò? Non si può rispondere senz'altro di sí, e meno che mai se si hanno ben in vista le condizioni attuali. In genere, non si può rispondere senz'altro di sí già per il fatto che l'esoterismo considera parimenti legittime e praticabili due vie, dette, nella terminologia indù, della « Mano Destra » e della « Mano Sinistra ». Come già si è ricordato nel parlare delle relazioni fra esoterismo e morale (vol. II, cap. VIII), norme, leggi e conformismo ritualistico rientrano essenzialmente nella prima via. Nella seconda, tutto ciò è invece messo deliberatamente da parte, ci si svincola da tutto ciò, ed è in forme dirette, le quali possono perfino sapere di trasgressione, che si alimenta l'impulso verso la trascendenza. Molti aspetti dell'epoca attuale — che, secondo l'insegnamento indù, si sviluppa nel segno di Kâlî, la quale è appunto una divinità della « Via della Mano Sinistra » — ci dicono che a tale epoca si confà piú la seconda che non la prima via, dato il clima generale di dissoluzione e di forze allo stato libero.

Queste precisazioni non sono inopportune perché sappiamo di ambienti nei quali, sulla base di tesi, come quelle dell'autore accennato, la tradizione in senso esoterico la si vorrebbe far servire da sanzione per un conformismo tradizionalistico da scolaretti, pronto a trovar tutto giusto e tutto legittimo. Vi è qualcuno che è arrivato ad assumere umoristicamente arie intimidatorie, ammonendo coloro che, senza aver avuto la possibilità di aggregarsi ad un centro iniziatico « regolare » (come se di questi se ne trovassero oggi fra noi ad ogni angolo di via), disprezzano le norme dell'« exoterismo tradizionale », cioè le regole religiose, perché essi correrebbero

il pericolo di rinascere in stati corrispondenti non alla condizione centrale umana, ma a quella periferica di un animale o ancor peggio...

Nel caso concreto, dato che oggi da noi l'« exoterismo tradizionale », di cui si sarebbe tenuti anzitutto a tener conto, corrisponde al cattolicesimo col suo devozionalismo, col suo moralismo borghese e con tutte le degradazioni modernizzanti, non sapremmo per nulla considerare esposto ad un tale pericolo, e meno qualificato per una eventuale iniziazione, qualcuno se per esempio non va alla messa, se non va a confessarsi, se usa ragazze altrimenti che in matrimonio regolare e ai soli fini della procreazione animale, e via dicendo.

XI

MAXIMUS

APPUNTI SUL « DISTACCO »

Ciò che nella tradizione ermetica si chiama la « separazione dei misti », nella tradizione indù del Sâ*m*khya viene designato come distacco del *purusha* dalla *prakrti*, ossia distacco da ciò che nella personalità è natura, necessità, divenire, per l'identificazione, o liberazione del principio virile fatto di pura coscienza che, immobile, ma attivo nella sua immobilità, è il centro di ogni movimento. La separazione del principio purushico è un trarre fuori dal tramortimento di una semicoscienza — che corrisponde allo stato di veglia dell'uomo cosiddetto normale — il vero principio dell'autocoscienza, e ad essa corrisponde una tecnica tradizionale che si ritrova nello yoga d'intonazione sâ*m*khya del Pata*n*jali, come pure nella *Bhagavad-gîtâ*.

Questo metodo può essere applicato in una forma veramente creativa se si afferra in profondità il suo autentico senso occulto. Apparentemente il distacco sembra un'operazione semplice: l'uomo, infatti, ha l'illusione di sperimentarsi come coscienza di essere in quanto si sente vivere immerso nei suoi pensieri, nei suoi sentimenti e nelle sue sensazioni, ma in sostanza la sua coscienza è sprofondata in essi, anzi si può dire che è tes-

suta di essi; *non lui, dunque, ma qualcuno « al difuori » o « al disopra » di lui ha veramente coscienza di quel che avviene in lui*: questo qualcuno appare come il suo stesso Io, allorché si riconosce al disopra della immedesimazione.

Una volta compreso ciò, si è sulla via per discernere la possibilità di un distacco reale e positivo da un distacco puramente intellettuale. Infatti, inizialmente, tale distacco viene realizzato soltanto sul piano mentale — e mentale è altresí la sensazione di essersi separati dal mondo emotivo e da quello volitivo-impulsivo, perché noi veramente se possiamo dire di sperimentare chiaramente i nostri pensieri allo stato di veglia, non possiamo dire la stessa cosa circa il mondo dei nostri sentimenti e della nostra volontà e istintività, del quale noi conosciamo solo i riflessi nella coscienza piú esteriore e, appunto, cogitativa. Cosí è possibile a quei pochi, che iniziano una tale esperienza, scambiare per l'autentico distacco ciò che è raggiungibile in modo relativamente facile, cioè la separazione del principio purushico da quella che si può chiamare la *prakrti* mentale, cioè dall'insieme delle modificazioni, dei movimenti, dei flussi che compongono l'ordinaria vita psichica individuale. La tecnica del « silenzio » e il ricongiungimento con la forza originaria che agisce dietro il pensiero possono già condurre a tanto. A questo punto si raggiunge una libertà che ha un valore effettivo, ma che può dare alla coscienza non completamente integrata l'illusione di un distacco anche dai piani che degradano verso la natura piú profonda ed organica, e di un realizzato dominio su di essi, mentre, in realtà, si è solo raggiunta una facoltà di controllo su di essi semplicemente attraverso il sistema nervoso centrale, anzi attraverso qualche centro nervoso piú particolarmente legato alla vita mentale. Si tratta dunque di un controllo indiretto, riflesso e periferico, che ha solo un valore preliminare.

A tale riguardo, possiamo dire qualcosa che noi stessi abbiamo sperimentato e che dal punto di vista del metodo ci sembra di fondamentale importanza. È dunque

raggiungibile un punto, in cui si è liberi dal dominio della *prakrti,* senza però che l'Io si sia ancora realizzato nella vera, assoluta natura purushica. Questo è un punto che noi possiamo chiamare « neutro », perché si è in un certo modo « liberati », ma non ancora capaci di « liberare », ed è un punto realmente pericoloso, non soltanto perché il discepolo può cadere nel compiacimento e nell'abuso di una certa libertà conquistata, ma soprattutto perché, proprio in tale stato, si verifica nella vita fisio-psichica di lui un arresto della direzione naturale di ogni suo processo vitale, ossia si verifica una interruzione nel ritmo di quella vita fisica intesa nel senso normale che, se non è disturbata da un'esperienza trascendente, passa generalmente da un rigoglio di giovinezza ad una vigoria nella maturità e ad un lento decadimento dopo l'età matura.

Avvenendo tale arresto, l'individuo ha la sensazione di un vacillare pauroso delle proprie forze fisiche e sente impellente la necessità di attingere energie vitali per sorreggere ed animare la propria esistenza corporea. Egli si riconosce, da quel momento, come un « lottatore contro la morte ». E qui si presenta il pericolo di una insufficiente conoscenza, perché due vie gli si offrono per alimentare con altra energia vitale le radici della sua vita fisica: una via dal basso e una via dall'alto. Ma quella dal basso è piú facile e molti metodi magici, a questo punto, sono pronti ad aiutare il « lottatore contro la morte » il quale, continuando a mantenere la sua posizione di distacco, potrà alimentare la propria vitalità fisica venendo ad un « patto » con forze « infere » dalle quali potrà effettivamente assorbire calore ed energia tanto da superare l'interruzione. E questo può essere il principio di gravi deviazioni.

Ma c'è l'altra via, quella *solare,* la via per cui « il lottatore contro la morte » porta a compimento il distacco ricongiungendosi con quella forza, che è la vera essenza originaria del suo spirito, che è il *purusha* correlativo non ad una *prakrti* particolare e mentale, ma all'intera *prakrti,* il che vale a dire, piú o meno, a tutto l'ordine

manifestato. Allora il punto neutro egli può superarlo, perché dall'alto gli viene una forza capace di compensare lo squilibrio, di sostenere ed animare la sua vita, producendo una trasformazione profonda di tutto l'essere. Chi ha provato il pericolo dello sprofondamento nelle tenebre da cui in effetti possono giungere calore e luce tenebrosi, ed ha avuto la forza di resistere al fascino di questo calore e di questa luce che lo spingerebbero ad un fruimento dionisiaco, il quale gli diverrebbe poi una necessità continua per la vita e il gusto della vita, può veramente comprendere quale sia la direzione solare, la direzione purushica, e cercar di attingere su di essa l'autentico calore e l'autentica luce.

Può aggiungersi un'altra considerazione: se il provvisorio « io » mentale dell'uomo distaccatosi soltanto dalla dinamica mentale intendesse affrontare con i suoi soli mezzi il mondo delle emozioni, dell'angoscia, della paura, del desiderio, degli attaccamenti organico-istintivi alla vita fisica, con grande probabilità verrebbe sopraffatto o giuocato. Soltanto riconnettendosi ad una forza superiore, la quale non combatte piú sullo stesso piano dell'avversario, il discepolo può divenire il guerriero capace di ridurre all'obbedienza il nemico. Qui l'isolamento del *purusha* mentale costituisce solo l'inizio. Da un certo punto di vista, è solo una preparazione. È necessario, in piú, un « contatto ».

Non altro è il senso piú profondo dell'insegnamento cattolico, secondo il quale solo mediante la « grazia » è possibile combattere positivamente contro il « peccato » e contro le « tentazioni ». Nelle tradizioni indù — in alcune tradizioni indù, per lo meno, che figurano anche nella *Bhagavad-gîtâ* — si parla, parimenti, della opportunità di integrare la via semplicemente conoscitiva con una *bhakti*, nella *bhakti* — termine che i piú traducono con « devozione », ma che significa piuttosto un orientamento dell'animo fervidamente trascendente, verso l'alto, il punto di vista teistico avendo notoriamente in India un significato assai subordinato — intendendosi la forza capace di portare il discepolo oltre quel « punto

neutro », nel quale è quasi inevitabile la deviazione e il pericolo di un rivolgimento titanico-dionisiaco. Là dove invece esistano forme regolari di iniziazione, già la trasmissione rituale e gerarchica delle « influenze spirituali » va ad integrare i risultati dell'opera puramente personale di « separazione », tali influenze andando appunto a vivificare e a trasfigurare il nucleo purushico già isolato, tanto da propiziargli il ritorno al suo stato primordiale, la realizzazione della vera forza e della vera vita. E questo stesso è il punto in cui ogni dualismo cessa e in cui si può sviluppare in profondità l'opera della vera trasmutazione secondo l'Arte Regia e solare.

L'ASCETA, IL FUOCO, LA ROCCIA, LO SPAZIO

(dal Milindapañha)

Il Milindapañha *è una esposizione della dottrina buddhista data sotto forma di colloquio fra il saggio Nâgasena e il re Milinda, il quale corrisponde al re storico greco Menandro, che aveva esteso il suo regno su alcune regioni dell'India settentrionale, nella seconda metà del II secolo a.C. I passi qui tradotti corrispondono al cap. III del libro VII* (11-30).

1

« Quali sono [chiese il Re] le cinque proprietà del fuoco, o onorevole Nâgasena, che (un asceta = *bikshu*) deve avere [per conseguire lo stato di *araht*]? ».

« Come il fuoco consuma erba e rami e ceppi e fogliame [rispose Nâgasena], or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo, deve consumare nel fuoco della sapienza tutte le radici alimentate dagli oggetti del pensiero, interni od esterni, conformi al desiderio o non conformi al desiderio. Questa, o Re, è la priva virtù del fuoco, che egli deve avere [1].

(1-2) Devesi ricordare che nel buddhismo, cosí come nello yoga pata*n*jaliano, il còmpito « ascetico » consiste nel distruggere, « bruciare » tutte le radici, cioè le tendenze potenziali annidatesi o annidantisi nel profondo dell'essere, senza riguardo alla loro qualità buo-

« E ancora: come il fuoco non conosce compassione né misericordia, or così anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo, non deve aver compassione né misericordia per nessun *samskâra* (2). Questa, o Re, è la seconda virtù del fuoco che egli deve avere.

« E ancora: come il fuoco fa dileguare il freddo, or così anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo, accendendo nel suo animo un ardente zelo, deve distruggere in esso ogni radice. Questa, o Re, è la terza virtù del fuoco che egli deve avere.

« E ancora: come il fuoco, o Re, nulla da nessuno desiderando, e nulla contro nessuno volendo, per tutti diffonde calore, or così anche appunto, o Re, l'asceta in strenuo, serio sforzo, nel suo spirito deve essere come il fuoco, non inclinato verso nessuno, non avverso contro nessuno. Questa è la quarta virtù del fuoco, che egli deve avere.

« E ancora: come il fuoco disperde l'oscurità e fa risplendere la luce, or così anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo, deve disperdere l'ignoranza e far risplendere la luce della conoscenza. Questa è la quinta virtù del fuoco che egli deve avere. Perciò da Lui, il Beato, che ogni dio sovrasta, fu detto a Râhula suo figlio:

« Esèrcitati, Râhula, in questa contemplazione che agisce come fuoco; così le non sorte, cattive disposizioni non nasceranno e le già sorte, cattive disposizioni non prevarranno sul tuo animo ».

2

« Quali sono [chiese il Re] le cinque virtù della roccia, o onorevole Nâgasena, che [un asceta] deve avere? ».

na o cattiva; in esse va considerata solo la forza che tende a legare a qualcosa di condizionato, e a tale stregua esse vanno estirpate. *Samskâra* è uno dei termini che designano queste radici, l'insegnamento relativo alle quali, in Oriente, riporta a vaste prospettive e ad un inquadramento completo quel che in Europa è stato presentito, e nello stesso punto deformato, dalle teorie « psicanalitiche ».

« Come la roccia è salda, immutabile, non rimuovibile [rispose Nâgasena], or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo non deve esser mosso dalle cose dilettose — forme, suoni, odori, sapori, contatti tattili; non deve esser mosso né dal rispetto, né dal disprezzo, né dall'interesse per lui, né dall'indifferenza, né dal contegno riguardoso né da quello irriverente, né da onore né da onta, né da lode né da riprovazione; equanime di fronte alle offese, calmo di fronte a tutto ciò che può destar stupore, senza tentennare, senza tremare, deve restar saldo come roccia. Questa, o Re, è la prima virtù della roccia che egli deve avere. Perciò da Lui, il Beato, che sovrasta ogni dio, fu detto:

Come la salda roccia non è mossa dal vento
Or cosí appunto per lode o biasimo
Il Saggio non è trepido, né vacilla.

« Ed ancora: come una roccia è compatta, non mescolata a sostanza estranea, or cosí anche appunto l'asceta, in strenuo, serio sforzo deve essere solo sé stesso, indipendente, staccato da ogni vincolo umano. Questa è la seconda virtù della roccia, che egli deve avere. Perciò da Lui, il Beato, che sovrasta ogni dio, fu detto:

L'uomo che non si unisce né al ricco,
Né al povero,
Senza casa, con pochi bisogni,
Costui io chiamo brâhmano.

« Ed ancora: come nessun seme sulla roccia può mettere radice, or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo deve rendere impossibile che nocive tendenze facciano presa sul suo animo. Questa, o Re, è la terza virtù della roccia che egli deve avere. Perciò da Subhûti, l'Anziano, fu detto:

Quando pensieri di desiderio sorgono nel mio animo
Scrutando me stesso, io li distruggo.

Tu, che la brama eccita, che al potere
Sei aperto di ciò che reca offesa,
Tu che palpiti di fronte all'inatteso,
Allontànati dalla selva solitaria.
Essa è dimora solo per uomini divenuti puri,
Austeri di vita, liberi dalle macchie della colpa.
Non contaminare queste pure sedi. Lascia i boschi.

« E ancora: come la roccia in alto si erge, or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo deve ascendere per mezzo della conoscenza. Questa è la quarta virtù della roccia, che egli deve avere. Perciò da Lui, dal Beato, che sovrasta ogni dio, fu detto:

Il Saggio, che ogni vanità ha ben respinto,
Che grado per grado nelle altezze della conoscenza è [asceso,
E, libero da ogni cura,
Guarda il mondo vano, l'affannata folla.
Egli, come chi siede su di una vetta
Può contemplare i suoi simili tuttora travaglianti nelle [pianure.

« E ancora: come la roccia non può essere né sollevata né spinta in giú, or cosí anche appunto, o Re, l'asceta in strenuo, serio sforzo non deve conoscere né esaltazione né abbattimento. Perciò da Kulla Sudhâdda, dalla donna devota, a glorificazione degli asceti della sua scuola fu detto:

Il mondo si esalta nel guadagno, si abbatte nella per- [dita,
I miei asceti son uguali sia nel guadagno che nella [perdita ».

3

« Quali sono [chiese ancora il Re] le cinque virtù dello spazio, o onorevole Nâgasena, che [un asceta] deve avere? ».

« Come non vi è punto in cui lo spazio possa essere afferrato [rispose Nâgasena], or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo deve far sí che, dovunque egli si trovi, nessuna nociva tendenza possa aver presa su di lui.

« E ancora, o Re, come lo spazio è sede dei veggenti (*rshi*) e degli asceti, di dèi e di stormi di uccelli, or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo nel dirigere su qualsiasi cosa la mente, sùbito deve vedere che tutto quel che è generato (*samkhâra*) è impermanente, nato dall'agitazione, senza una realtà propria (*anâtmâ*). Questa è, o Re, la seconda virtù dello spazio che egli deve avere [1].

« E ancora: come lo spazio è motivo di angoscia, or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo deve destare nel suo animo l'orrore per qualsiasi specie di esistenza, e non cercare in essa la felicità [2]. Questa, o Re, è la terza virtù dello spazio, che egli deve avere.

« E ancora: come lo spazio è infinito, illimitato, incommensurabile, or cosí anche appunto, o Re, nell'asceta esercitantesi in strenuo, serio sforzo la drittura non deve conoscer limiti e la conoscenza non deve conoscere

[1] Qui è accennata la concezione generale del buddhismo circa l'esistenza *samsârica*. Con riferimento a tutto ciò che è generato (letteralmente: composto, formato = *samkhâra*) e ha una realtà semplicemente individuale, si afferma l'inesistenza di un principio sostanziale, immortale e permanente (come, nel riferimento all'uomo, è l'*âtmâ* upanishadico) e la fluidità di ogni essere, che, concretamente, si compone solo di una corrente di stati concatenati. Ciò che nelle esposizioni popolari del buddhismo è chiamato « dolore », corrisponde effettivamente ad un termine suscettibile ad esser tradotto anche con « agitazione » e « impermanenza », e che sempre piú con questo senso fu assunto negli sviluppi dottrinali dell'insegnamento buddhistico. Di là dagli stati dell'esistenza *samsârica* sussiste però l'immutabile, designato, in tale insegnamento, col noto e tanto mal compreso termine di *nirvâna*.

[2] Devesi ricordare che, al pari di ogni alta iniziazione, il buddhismo non mira al passaggio all'una o all'altra forma di esistenza (ad una « rinascita »), si tratti pure di quelle simboleggiate dai « cieli » e dai « paradisi », bensí a conseguire lo stato incondizionato, superiore al vincolo di ogni forma manifestata.

misura ([1]). Questa è, o Re, la quarta virtù dello spazio che egli deve avere.

« E ancora: come lo spazio non dipende da nulla, non è connesso a nulla, non poggia su nulla, non è formato da nulla, or cosí anche appunto, o Re, l'asceta, in strenuo, serio sforzo in alcun modo deve dipendere, essere attaccato, appoggiarsi, conoscere impedimenti: o per gente che ne sostenga la vita, o per discepoli che lo attornino, o per aiuti o per dimora, o per ostacoli alla nobile vita ([2]), o per qualità che egli desideri, o per una qualsiasi nociva inclinazione. Questa è la quinta virtù dello spazio, che egli deve avere. Perciò da Lui, il Beato, che sovrasta ogni dio, nel suo insegnamento a Râhula, suo figlio, fu detto:

« Appunto, o Râhula, come lo spazio in nessun punto su nulla poggia, del pari devi esercitar te stesso in una contemplazione simile allo spazio. Cosí né sensazioni piacevoli, né sensazioni dolorose che sorgano avranno potere di vincolare l'animo tuo » ([3]).

EA

AUTORITÀ SPIRITUALE E POTERE TEMPORALE

Una delle opere di René Guénon è dedicata al problema dei rapporti fra autorità spirituale e potere tem-

([1]) S'intenda, propriamente, la conoscenza a cui non è proprio il « misurare » del comune intelletto (*mens* e *mensuro*): cioè la conoscenza spirituale.

([2]) Il termine « nobile » corrisponde nel testo ad *ârya,* cioè, letteralmente, ad « ario », termine che ha un senso, quasi, di razza interiore, comprendendo le idee di nobiltà, di drittura, di sacrità. Creato da un principe di stirpe aria, il buddhismo usa continuamente quel termine, sia come aggettivo, sia come sostantivo.

([3]) Il simbolo dello spazio, come sostegno per la contemplazione realizzatrice, ha acquistato sempre maggior importanza nel buddhismo mahâyânico, tanto che spesso si è prodotta una associazione di esso con la nozione della *çûnya,* di quel « vuoto », che è un segno essenziale dei Compiuti e degli Inafferrabili, di coloro, di cui è detto che « né dèi, né uomini, né demoni conoscono la via ».

porale ([1]), problema importante dal punto di vista non solo tradizionale, ma anche esoterico. Su tale argomento le nostre idee non coincidono del tutto con quelle del Guénon; sarà bene indicarne partitamente il perché.

Secondo il Guénon, ogni civiltà normale, tradizionale è caratterizzata dal primato dell'autorità spirituale sul potere temporale. Nel punto in cui il potere temporale si emancipa e, ancor piú, nel punto in cui esso pretende di asservire a sé — quindi a scopi contingenti, politici — l'autorità spirituale, s'inizia un processo involutivo e, nello sviluppo della civiltà, si scenderà sempre piú in basso: giacché i rappresentanti del potere temporale non potranno mantenere la loro posizione e si determinerà un franamento che conduce sino al mondo delle masse materializzate e in rivolta.

Su tutto ciò, siamo, di massima, d'accordo. La divergenza del nostro punto di vista comincia là dove si pone il problema, in primo luogo, delle basi dell'autorità spirituale, in secondo luogo, di coloro che possono rappresentarla legittimamente.

Per il Guénon, l'autorità spirituale si lega alla « conoscenza » e alla « contemplazione » e alla casta sacerdotale, mentre il potere temporale si lega all'« azione » e alla casta guerriera o regale. Ciò è discutibile. Premettiamo, qui, che la nostra considerazione — come quella stessa del Guénon — non si restringe ai tempi piú recenti. Nei tempi piú recenti (nei quali facciamo rientrare anche il ciclo delle grandi dinastie europee) è evidente che la casta guerriera si è limitata ad esercitare il potere temporale, restringendosi alle funzioni militari, politico-amministrative e giuridiche e presentando, in sé stessa, poco di sacro. Ma piú che alla casta guerriera, ci sembra che ciò si riferisca alla degradazione di essa: nella stessa misura, però, che ciò che nella stessa epoca ci si presenta come casta sacerdotale, o meglio, come clero, rappresenta una degenerazione di quel che

([1]) R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929, ed. J. Vrin. (Una nuova edizione è uscita nel 1950).

originariamente, fu l'*élite* dei veri rappresentanti ieratici dell'autorità spirituale.

Consideriamo intanto i fondamenti di quest'ultima. Il Guénon parla, nel riguardo, di « quei principî, che sono le essenze eterne ed immutabili contenute nella permanente attualità dell'Intelletto divino » (p. 22), principî che forniscono la « conoscenza per eccellenza » (p. 45) e costituiscono il fulcro della « dottrina tradizionale », dell'« ortodossia » e dell'autorità imprescrivibile delle caste tradizionali (p. 33). Qui noi, piú che di principî, preferiremmo parlare di stati superiori dell'essere da realizzare. Come si sa, il concetto esoterico di « tradizione » si riferisce ad una certa stabilizzazione degli stati corrispondenti per opera di una catena di esseri qualificati. Del che, il retaggio di un sapere non semplicemente umano, di un dato prestigio e di una data immateriale influenza sono naturali conseguenze. Ora, intesa in questo senso piú concreto, non si vede perché la « tradizione » debba esser monopolio delle caste sacerdotali; nelle origini, in tutta una serie di casi proprio la tradizione regale ha avuto questo stesso significato, tanto da poter rivendicare legittimamente per sé la suprema autorità. Frammenti di questo antico mondo regale sono giunti fin quasi ai nostri tempi: alludiamo, per es., alla tradizione della regalità divina giapponese.

Si è visto che il Guénon distingue nettamente « conoscenza » da « azione » legando la prima alla casta sacerdotale, l'altra alla casta guerriera. Ma su di un piano superiore questa distinzione si fa relativa. Il Guénon stesso ha messo spesso in rilievo che conoscenza, in senso metafisico ed esoterico, e realizzazione (azione) sono inseparabili. Cosí, anche ammesso che l'« azione » sia il dominio specifico di competenza della casta guerriera, resta pur sempre la possibilità di concepirla come base di una realizzazione superiore. Non si vede perché il Guénon consideri esclusivamente, quando si tratti della casta guerriera, quell'azione che è d'ordine semplicemente materiale e che si lega ad interessi e realizzazioni soltanto temporali. La celebrazione dell'azione guerriera conte-

nuta nella *Bhagavad-gîtâ*, ad esempio, ci apre ben diversi orizzonti: qui l'azione si fa proprio via verso il « cielo » e verso la liberazione. In realtà, il modo di « ciò « che non si afferma che da per sé stesso, indipendente- « mente da ogni appoggio sensibile e si esercita, in un « certo qual modo, invisibilmente » (p. 30) non può esser fatto monopolio dell'autorità spirituale di tipo sacerdotale. La maestà regale, quella mescolanza di olimpicità e di potenza che è caratteristica nei veri dominatori, la forza irresistibile di comando, l'alone augusto e sovrannaturale che avvolge gli eroi e i sovrani del mondo tradizionale — tutto ciò rappresenta qualcosa di equivalente, realizzato però partendo soprattutto dal tronco dell'azione e dalla natura di un *kshatriya,* di un guerriero. Limitarsi, invece, a considerare il guerriero o il re decaduto ad esponente del semplice potere temporale, è cosí illegittimo, quanto lo sarebbe avere solo in vista il sacerdote quale semplice mediatore teologizzante del divino o « curatore di anime » nei quadri della religione devozionale, tipo assai lontano da quello del vero rappresentante ieratico dell'autorità spirituale.

Il Guénon mette in rilievo il fatto, che in uno stato originario i due poteri non erano separati, ma « conte- « nuti l'uno e l'altro nel principio comune dal quale pro- « cedono entrambi, e di cui rappresentano due aspetti « indivisibili nell'unità di una sintesi ad un tempo supe- « riore ed anteriore alla loro distinzione » (p. 14). Questo è un punto importante. Ma una volta riconosciuto ciò, vale a dire, riconosciuto che il tipo delle origini era ad un tempo regale e sacerdotale e che anzi questi due termini « regale » e « sacerdotale » si definirono solo in un periodo successivo di secessione, perché l'una delle funzioni dovrebbe esser piú lontana dall'origine dell'altra e meno adatta dell'altra a servir da base per una eventuale rintegrazione dello stato primordiale? Noi anzi andremmo piú oltre: a noi sembra, cioè, che la casta unica corrispondente a quel potere indiviso delle origini abbia carattere piú regale, che non « sacerdotale ». Il Guénon stesso fa corrispondere ad un tale stadio gli « Individui autono-

mi » di cui in Lao-tze, gli *svecchâcârî,* termine che nella tradizione indù designa « coloro che possono fare tutto ciò che vogliono », e gli esseri, « che sono a sé stessi la propria legge », ricordati dall'esoterismo islamico (pp. 14-15) e facenti evidentemente tutt'uno con quella ermetica « razza immateriale priva di re », di cui in queste pagine è stato spesso detto. Si potrebbe difficilmente contestare che un tale tipo abbia tratti assai piú « regali » che non « sacerdotali ».

Del resto, per la stessa divinità, l'appellativo piú ricorrente in tutti i popoli è stato quello regale di « Signore ». Lo stesso Guénon usa il termine « *Re* del mondo » per designare il centro supremo dell'autorità spirituale primordiale ed è proprio lui a rilevare (p. 137) la relazione esistente fra il concetto metafisico di « asse del mondo » e il simbolismo dello *scettro,* emblema della dignità regale. All'affermazione ermetica: « Dopo Dio, « noi glorificheremo coloro che ci offrono la sua imagine « e che reggono lo scettro... le statue dei quali sono fari « di pace nella tempesta » (1), fa riscontro l'insegnamento delle Upanishad, secondo il quale il Brahman « creò « una forma piú alta e piú perfetta di sé medesimo, la « nobiltà guerriera, cioè gli dèi guerrieri » — onde, si aggiunge, « non vi è nulla di superiore alla nobiltà guer- « riera e questa è la ragione per cui il sacerdote venera « umilmente il guerriero quando ha luogo la consacra- « zione di un Re » (2). D'altra parte, in Cina non esisteva una casta sacerdotale: il « mandato del Cielo » era direttamente assunto dall'Imperatore, la funzione del quale si potenziava in un significato addirittura magico: il suo comportamento si pensava influisse sulle stesse forze cosmiche. Al centro dell'antico Egitto troviamo di nuovo un tipo regale, in una tradizione che ha simultaneamente carattere iniziatico — una dinastia sacerdotale non si formò che in un periodo piú tardo, a Tebe. I primi re di Roma (come poi gli Imperatori) rivestivano in

(1) *Corpus Hermeticum,* XVIII, 10, 16.
(2) *Brhadâranyaka-upanishad,* I, vi, 11.

pari tempo la dignità pontificale ed eran essi ad eseguire i *sacra*. Fin nel Medioevo ciò che possiamo chiamare il « mistero regale » si conservò; ad esempio, negli accennî alla enigmatica « religione regale di Melchisedek », mentre varî Ordini cavallereschi, soprattutto quello Templare, cercarono di reintegrare in una dignità ascetica e quasi sacerdotale — talvolta perfino iniziatica — il tipo del guerriero.

Non si deve dimenticare, poi, che dovunque, con riferimento alle origini, si parla di « sacerdotalità », si corre il rischio di giuocare con le parole e di diffondere un pernicioso equivoco, perché il tipo, di cui si tratta, ha tratti assai diversi da quelli che oggi tutti pensano quando si parla di sacerdoti o di clero. Limitiamoci, per esempio, al caso del brahmano, prototipo « sacerdotale » dell'antica civiltà indo-aria: ebbene, questi ci si presenta piuttosto con caratteri di « mago », in senso superiore. Egli è il signore del *brahman,* inteso, nelle origini, non alla vedântina, ma come pura forza magica; è il detentore di formule e di riti, capace di agire anche sulle piú alte divinità. In questo campo si definiva, essenzialmente, la sua « sapienza ». Ora l'elemento « magico », per le sue relazioni al potere del comando e ad un'attitudine virile, è assai piú prossimo allo spirito guerriero che non a quello sacerdotale nel senso corrente.

Non capiamo come il Guénon possa affermare, in via di principio, che l'iniziazione regale corrisponde alla « fisica » e quella sacerdotale alla « metafisica », la prima ai « Piccoli Misteri » e la seconda ai « Grandi Misteri » (p. 40). È invece documentato che, per es., nei Misteri Eleusini si pensava che l'iniziazione conferisse al Re una dignità superiore a quella dei sacerdoti-sapienti ([1]). L'Arconte ellenico, come poi l'Imperatore romano, fu assimilato a Zeus, talvolta ad Eracle concepito come eroe « olimpico » ([2]). Non diverse vedute

([1]) V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis,* Paris, 1929, pp. 193-194.
([2]) *Ibid.,* p. 195 e G. Costa, *Giove ed Ercole* (Contributi allo studio della religione romana dell'Impero), Roma, 1919.

figurano nel mithracismo, nuovo esempio di una iniziazione prediligente l'elemento guerriero. Il punto di riferimento iniziatico, rituale o simbolico, non era dunque, per la regalità, l'ordine « fisico » (cioè « naturale »), ma quello « metafisico », il « supermondo ». La maestà regale valse sempre come una imagine di quella del « Re del Cielo ».

Che il problema qui da noi discusso non abbia un semplice interesse speculativo o storico, ma sia importante anche dal punto di vista di una ricostruzione tradizionale, può risultare facilmente a chi lo metta in relazione con l'altro problema, relativo ad Oriente ed Occidente. L'orientamento generale dell'Occidente, infatti, è assai piú « attivo » che non « contemplativo » e l'ideale predominane è quello « guerriero », *kshatriya* (in tutta l'estensione di cui tale termine è suscettibile), non quello « sacerdotale ». Sono cose evidenti, queste, e già messe in rilievo in piú di una monografia della presente collana. Non crediamo, d'altronde, che queste caratteristiche dell'Occidente si spieghino con una già subentrata degenerescenza; infatti noi le ritroviamo già nelle piú antiche tradizioni occidentali. Ed esse non hanno mancato di esercitare la loro influenza anche sul dominio esoterico. Limitiamoci ad un esempio: se l'ermetismo è una delle principali tradizioni iniziatiche occidentali, dobbiamo constatare che l'arte ermetica spesso è, sí, chiamata arte sacra, ieratica o « divina », ma la sua designazione prevalente è tuttavia quella di *Arte Regia*. Anche alcune variazioni di simbolismo nell'insegnamento esoterico occidentale sono significative. Due esempî: nella gerarchia degli elementi in Oriente s'incontra di solito *prima* il Fuoco e *poi* l'Aria — in Occidente, invece, *prima* l'Aria e *poi* (nel senso di una superiore dignità) il Fuoco. In Oriente, al piú alto dei tre *guna,* cioé *sattva,* corrisponde il colore bianco — *rajas,* ad esso inferiore, ha color rosso; in piú, la « conoscenza » viene frequentissimamente simboleggiata dalla bianca luce lunare. Tutta la tradizione ermetica occidentale, e con essa piú d'una scuola magica, è invece concorde nell'affer-

mare un rapporto inverso: il regime al *bianco,* messo sempre sotto il segno feminile-lunare, è un grado inferiore rispetto al regime al Rosso, che ha per simbolo la *regale* porpora e l'elemento Fuoco. Questi sono sintomi significativi, dicenti qualcosa di piú che non una variazione contingente di espressioni simboliche: vi si palesa piuttosto una formazione specifica dell'insegnamento tradizionale, congeniale ad una natura « guerriera ».

Sottovalutare questo orientamento per via della tesi, che la suprema autorità può essere legittimamente detenuta solo dalla casta sacerdotale, non solo è cosa arbitraria, ma anche pericolosa, se non si vogliono far nascere equivoci e se si ha riguardo per le conseguenze pratiche. In Occidente, ciò significherebbe senz'altro dare armi alle tendenze « guelfe » e lusingarle col far credere che il clero cristiano o cattolico incorpori la stessa dignità a cui si riferisce il Guénon quando parla di « casta sacerdotale », sí che esso abbia ragione a rivendicare la suprema autorità spirituale nel mondo occidentale. Ora ciò non torna in nessun modo. Una delle cause fondamentali della dilacerazione della civiltà occidentale sta appunto nel fatto che un mondo composto, nella sua essenza, di *kshatriya,* di guerrieri, già da secoli ha cessato di avere un'« anima » conforme; l'autorità spirituale della religione venuta a predominare in Occidente è appunto d'intonazione « sacerdotale », tanto da generare un insanabile dualismo, ovvero forme di compromesso tutt'altro che costruttive. L'unica autorità spirituale alla quale l'Occidente, senza violenza e senza snaturamento, può obbedire, è quella che prenda forma appunto sul tronco e nei quadri di una tradizione *kshatriya.* Ma qui non vogliamo ripetere cose già dette.

Qualcosa va piuttosto accennato sul problema della decadenza. Il Guénon sembra veder il principio di essa nella rivolta della casta guerriera contro quella sacerdotale. La casta guerriera, « dopo esser stata a tutta prima « soggetta all'autorità spirituale, si rivoltò contro di es- « sa, si dichiarò indipendente, o persino cercò di subor-

« dinare a sé questa autorità, che tuttavia in origine « essa aveva riconosciuto come fondamento del suo pote- « re » (p. 29). Se il Guénon, semplicemente, avesse detto che l'inizio della decadenza sta nella rivolta del potere politico contro l'autorità spirituale, egli avrebbe avuto ragione: esprimendosi invece in quel modo, cioè facendo entrare di mezzo le due caste, la tesi sua diviene contestabile. Una tesi del genere, infatti, presuppone un ordinamento gerarchico sul tipo di quello del medioevo cattolico (per giunta guelfo) o, con delle riserve, dell'India brahmanica di un periodo che, fra l'altro, non è nemmeno quello delle origini. Ma vi son state civiltà, indiscutibilmente tradizionali, la cui struttura gerarchica era però diversa e nelle quali parimenti diverso è stato il principio della decadenza. Ad esempio, come si potrebbe applicare, quella tesi, all'antica Cina che, come si è detto, aveva una regalità « celeste » non subordinata ad una casta sacerdotale, o agli antichi popoli nordici, la situazione dei quali era analoga e i cui re si legittimavano attraverso la loro semplice qualità di esser del sangue degli « Asen »? In altri casi, abbiamo anzi l'opposto; vi sono, cioè, casi, in cui proprio il costituirsi di una casta sacerdotale di contro alla regalità sacra ha segnato il principio di una sovversione e di una decadenza — è il caso, per es., dell'antico Egitto e, in una certa misura, anche dell'antica Persia. Per conto nostro, tenderemmo perfino a generalizzare dicendo che in tutto un ciclo di civiltà derivate da quella iperborea e contrassegnate dal simbolo polare il subentrare di una spiritualità « sacerdotale » rappresentò uno sfaldamento e l'effetto di influenze estranee, legate al ciclo delle civiltà demetrico-matriarcali del Sud (1).

La nostra tesi è dunque che il primato o il predominio di una tradizione guerriera o regale su di un clero o su di una sacerdotalità, cosí come il primato dell'azione sulla conoscenza, da per sé, non costituiscono nessun

(1) Questa tesi è stata sviluppata e documentata in J. Evola, *Rivolta contro il Mondo moderno,* 3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, parte II.

abbassamento di livello, nessuna involuzione: lo costituisce la perdita di contatto con la realtà metafisica — sia che questa perdita si manifesti nel materializzarsi del concetto sacrale e iniziatico della regalità in quello di una semplice funzione politica temporale; sia che si manifesti nella decadenza della funzione sacerdotale originaria in sopravvivenze ecclesiastiche e clericali, in opache forme dogmatiche e in rapporti di semplice religiosità devozionale.

Sia nell'una che nell'altra forma, la decadenza è già da tempo in atto nel mondo occidentale. La condizione prima per una reazione efficace sarebbe: ristabilire i contatti con la realtà metafisica, il che, prima di qualche imprevedibile mutamento generale, appare però cosa quanto mai problematica.

SULLE DROGHE

Essendo stato fatto cenno nel vol. II, p. 140, a quelle che nell'ermetismo alchemico sono state chiamate le « acque corrosive », per molti punti di contatto e per alcuni particolari giudichiamo utile pubblicare le istruzioni riservate circa un uso superiore delle droghe, di un gruppo col quale siamo stati in contatto. Per il lettore, un punto da rilevare è la differenza assoluta delle esperienze considerate, e del loro orientamento, rispetto all'uso diffusissimo profano che della droga sta facendo l'ultima generazione, con effetti che possono solo essere di degradazione e di autodistruzione.

Per qualsiasi specie di droghe, compresi i semplici eccitanti, non per un uso profano ma per finalità superiori, bisogna considerare anzitutto la cosiddetta *equazione tossica personale.*

Essa è stata definita come « la reazione funzionale psico-fisica ad una data sostanza di un dato individuo, che decorre diversamente che in altri individui, non solo per quantità ma anche per qualità ».

La causa profonda di queste differenze è rimasta ignota. Le ricerche tossicologiche ritengono non definibile il modo dell'azione delle droghe e degli stupefa-

centi, quanto ai loro effetti, perché se sono in gioco reazioni chimiche, non appare, con ciò, piú chiaro il meccanismo di azione di tutte queste sostanze.

Cosí si deve seguire l'idea, che si tratti essenzialmente di *stimoli,* i quali possono interessare strati assai diversi dell'essere, provocando reazioni che dipendono dalla struttura di tali strati nell'individuo di cui si tratta.

* * *

Nella misura in cui all'individuo sia dato di agire su questi strati, cioè di predisporli nell'uno o nell'altro senso o di avviare lo stimolo verso l'uno o l'altro di essi strati, l'equazione tossica personale diverrà *variabile,* ossia ci si può attendere, o un genere speciale di effetti *che in altri non si produrrebbero affatto,* ovvero effetti diversi da quelli che si avrebbero nello stesso individuo per effetto dell'una o dell'altra droga, quando egli affrontasse in modo passivo queste esperienze.

In ciò devesi vedere il principio fondamentale di ogni impiego non profano delle droghe.

Nell'uso non profano delle droghe è dunque da considerarsi:

1) la predisposizione naturale dell'individuo;

2) la preparazione, che crea un orientamento ben determinato, il quale a sua volta condizionerà la direzione di efficacia delle sostanze usate e il decorso delle esperienze;

3) il *canale* costituito dall'aggregazione dell'individuo ad una catena o tradizione, aggregazione che può provocare l'innesto di una corrente psichica specifica, ed anche esperienze d'ordine superiore se si tratta di droghe che, o per la loro natura, o per la loro alta dose, o grazie ad un loro uso particolare portano oltre i contenuti e le reazioni della coscienza e della subcoscienza soltanto individuale (vedi fascicolo B).

* * *

Per entrare in dettagli, è necessario tenere presente la suddivisione corrente delle droghe in:

1) eccitanti;
2) euforici;
3) inebbrianti;
4) allucinogeni;
5) narcotici.

Gli *eccitanti* leggeri piú noti in Occidente sono il caffè e il tè. Per chi vi è abituato, è evidente che il loro uso non ha un qualsiasi interesse.

Se non vi si è abituati e se quindi si è in grado di avvertire distintamente un effetto, questo effetto non è nocivo, ma utile per la concentrazione mentale lucida.

Fra gli eccitanti rientra il tabacco. Per esso si deve ripetere quello che si è detto or ora: l'abitudine, nella vita profana ne paralizza l'utilizzabilità. Invece l'uso saltuario di tabacco forte e autentico (per esempio sigari tipo Brasile o Avana), se lo si sopporta, può provocare uno stato di ebbrezza attiva nel quale si mantengono tutte le facoltà intellettuali e volitive.

Fra gli indigeni di America succhi altamente concentrati di tabacco a digiuno erano e sono usati per scopi iniziatici e come preparazione a visioni dei neofiti in ritiri sui monti. Ma si conosce poco piú di questa vaga indicazione.

Gli *euforici* portano piú oltre la stessa azione degli eccitanti, senza ancora provocare particolari cambiamenti di stato. Vi si possono annoverare la simpamina, il pervitin, l'aktedron ed altri preparati del genere. Dipende dall'equazione tossica personale quale di queste sostanze può produrre un vero stato euforico, i cui effetti positivi possono essere una piú alta presenza lucida a sé stessi e una dinamizzazione delle facoltà psichiche e anche dell'intelletto.

Il discepolo non deve però lasciare che questi vantaggi si sprechino, non approfittandone per scopi comuni.

Quando la sostanza non corrisponde all'equazione tossica personale, cioè non si addice alla propria costituzione, l'effetto euforico è minimo e viene in risalto il risultato negativo (da attendersi però, come successiva ripercussione, anche negli altri casi, cioè nei casi positivi); l'impossibilità a prendere sonno nelle 24 ore consecutive all'uso.

Già riguardo la categoria degli euforici si deve mettere in guardia, perché si delinea la possibilità di quella *deviazione* dell'esperienza, che in massimo grado si presenterà nell'uso delle droghe vere e proprie, degli stupefacenti e degli allucinogeni.

Si tratta del pericolo di una euforia che investe il *corpo di sensazione,* suscitando un piacere, un senso diffuso di voluttà come tono di ogni sensazione.

Questo pericolo si presenta in modo precipuo nell'uso della morfina, della cocaina e dell'eroina, sostanze le quali, se nel loro uso non si arriva ad alte dosi, possono ancora rientrare nella categoria degli euforici.

Nel considerare questo pericolo si entra anche *nel campo di ciò che dipende dall'atteggiamento particolare del soggetto e dalla sua facoltà di controllare e di dirigere tutta l'esperienza.*

Infatti a lui è dato — se ha l'abitudine al controllo sottile di sé — di *impedire* che l'azione delle droghe investa essenzialmente o esclusivamente il *corpo di sensazione,* risolvendosi nella euforia di piacere.

Non è possibile tracciare una netta linea di separazione fra euforici e *inebbrianti.* Gli insegnamenti tradizionali antichi hanno considerato molte forme di ebbrezza sacra e profana.

La verità è che non esistono ebbrezze sacre opposte a ebbrezze profane, ma una ebbrezza è sacra oppure profana a seconda del modo con cui il discepolo l'assume e la esperimenta, a seconda del piano su cui la lascia agire.

Sembra però che la diversa costituzione dell'uomo moderno escluda quelle forme di una ebbrezza capace

di condurre fino all'estasi, che nell'antichità e nelle « orge » dei Misteri erano state considerate. Si allude sempre a ebbrezze provocate da sostanze e da bevande.

Le due ultime categorie delle droghe sono gli *allucinogeni* e i *narcotici*. Essi hanno in comune la proprietà di interrompere la coscienza normale di veglia. Coi *narcotici,* fra i quali si possono far rientrare gli anestetici, questa interruzione può corrispondere alla pura e semplice perdita della coscienza, alla produzione del sonno profondo e della letargia. Altrimenti lo stato risultante è la liberazione della fantasia dai sensi fisici, sullo stesso piano di tutto quello che accade nel sogno.

Le droghe in senso proprio hanno il carattere prevalente di allucinogeni; ma vi si può aggiungere un effetto parallelo euforico, con la variante predominante e pericolosa dell'indicato sentimento di voluttà ed anzi di beatitudine.

Questo è il caso soprattutto per gli estratti di canapa, pel principio attivo delle solanacee, per l'oppio e l'hashish. Però a questo proposito sono state egualmente constatate reazioni diversissime del soggetto, reazioni che non è possibile né prevedere né spiegare in modo positivo.

Una di queste droghe, che è stata usata anche dagli indigeni americani a scopi magici, perché si pensava che potesse far entrare in rapporto con la divinità o con gli dèi, è il *peyotl.* Da esso attualmente è stato ricavato l'*anhalonium lewini,* di cui anche Aleister Crowley ha fatto largo uso.

Gli effetti abituali (normali nell'uomo comune) sono descritti come « uno speciale risveglio di un piacere di una qualità particolare, unito alla percezione di fantasmi sensibili o della piú alta concentrazione della vita interiore piú pura, sebbene con aspetti assai speciali, superiori alla realtà, mai immaginati, tanto che il soggetto crede di essere trasportato in un mondo diverso e nuovo dei sensi e dello spirito ».

Questa descrizione indica le due facce possibili del-

l'esperienza. Effetti dello stesso genere sono prodotti dal *mescal,* di origine egualmente americana, da cui viene prodotta farmaceuticamente ed è in commercio la *mescalina.* Come effetti, sono indicati visioni, allucinazioni e sensazioni anormali del corpo, però la coscienza restando chiara e attiva, e l'attività del pensiero svolgendosi nel modo normale.

Con la mescalina sono stati fatti anche esperimenti controllati perché il soggetto mentre vive queste esperienze può mantenersi in rapporto e comunicare con altri.

Ciò apre delle possibilità, quando sia ad assistere un Maestro.

Questi dovrebbe però avere cognizioni circa il dosaggio della droga. Essa non è facile da trovare senza prescrizioni mediche.

Inoltre per essa, e per tutte le altre dello stesso genere, vi è da rilevare che praticamente è quasi impossibile trovarle direttamente preparate dalle sostanze (sono piante); si trovano delle preparazioni chimiche sintetiche, nelle quali diversi elementi sottili delle droghe vengono distrutti e non agiscono nel senso che a noi interessa.

Il decorso nel caso del *mescal,* è il seguente:

Si provano dapprima sensazioni anormali del corpo: grande leggerezza o pesantezza, sentimento di volare o di sprofondare.

Poi si hanno dei fenomeni visivi, con figure prevalentemente geometriche.

Piú oltre si presentano delle immagini e dei panorami, in genere con colori fantastici.

Tutte queste fasi debbono essere osservate e lasciate dietro di sé. Segue una fase di visioni simboliche, piene di un significato o palese o nascosto. Per questo stato, valgono le stesse cose che si diranno piú oltre parlando degli effetti dell'etere all'ultimo stadio. Però i piú perdono la coscienza prima di raggiungere quest'ultimo stadio, che è quello essenziale per fini spirituali.

L'uso delle droghe ad effetto esclusivamente di allucinogeni, come sarebbero l'oppio e l'hashish, è assolutamenta da sconsigliare al discepolo, per un uso iniziatico. L'effetto della dinamizzazione della fantasia è cosí diretto e violento, che lo spirito cade in una condizione (avvertita o — ancor peggio — inavvertita) di passività, divenendo il semplice spettatore di una fantasmagoria.

Per le droghe che hanno questa azione, il pericolo spirituale è costituito dalle deviazioni già dette, dall'attivazione vampirica del *corpo di sensazione*. Se non si ha una preparazione ascetica e iniziatica molto sviluppata, e convalidata (messa alla prova) in modo severo, è difficile che lo spirito sappia resistere alla tentazione di cedere, di identificarsi e di immergersi nelle sensazioni di piacere estatico e di beatitudine.

Da noi, questo viene considerato come uno stato regressivo e solamente dissolutivo, il quale conduce ad un livello spirituale piú basso di quello del profano.

* * *

Il pericolo ora indicato è minore nell'uso dei *narcotici* in senso proprio, perché essi in genere non destano quelle sensazioni.

Essi possono anzi a tutta prima provocare delle reazioni vive di ripulsa e stati organici assai sgradevoli.

La facoltà di dominare queste reazioni e di vincere questi stati è però già una garanzia per la presenza, nel soggetto, di una forza, che dà affidamento per un susseguente decorso positivo e non deviato dell'esperienza.

La difficoltà principale nell'uso dei narcotici è, naturalmente, quella di mantenere la coscienza.

Si deve però notare che anche nell'uso dell'*anhalonium lewini* e del *mescal* (o mescalina) si presenta una difficoltà dello stesso genere. Infatti a noi risulta che pochi riescono a raggiungere lo stato in cui, dopo sensazioni fisiche anormali, le visioni, le allucinazioni, ecc. si producono esperienze iniziaticamente interessanti. Spessissimo si per-

de la coscienza prima di arrivare a tanto. Si interrompono anche i rapporti eventuali con chi può assistere.

Questa difficoltà è poi quasi insuperabile per i piú, nel caso del *cloroformio*. Inoltre è difficile somministrarsi il cloroformio da sé. L'una e l'altra cosa, a cagione della sua azione non graduabile e poco regolabile.

Per esperienze individuali può servir meglio l'*etere*. La sostanza si può facilmente trovare. È consigliabile la qualità raffinata che si usa non per semplice anestetico ma per la narcosi in chirurgia.

La tecnica da usare è progressiva, e si può regolare da sé.

Il tempo piú propizio è la sera, a distanza dai pasti (a digestione compiuta), a letto.

La prima fase, in un primo periodo di esperienze, è l'inspirare lentamente e profondamente l'etere dalla boccetta per una narice tenendo chiusa l'altra narice con un dito, e espirando l'aria per la bocca.

La seconda fase, in un secondo periodo di esperienze, è l'inspirare lentamente e profondamente con la bocca l'etere e l'espirare l'aria col naso.

Dal punto di vista fisico, bisogna avere un controllo dell'organismo, perché molto spesso al principio nei piú si producono stimoli improvvisi e violenti di nausea e di vomito.

È importante restare assolutamente immobili, perché ogni movimento favorisce i conati di vomito. Questi conati possono e debbono venire arrestati sul sorgere. In seguito, non si manifesteranno piú, a meno che il soggetto sia assolutamente refrattario per la sostanza. In tal caso si dovrà rinunciare all'etere.

Bisognerà calcolare che, nei primi tentativi, ad un certo momento si perderà la coscienza e si cadrà nel sonno. A poco a poco si acquista la facoltà di conservare sempre piú a lungo, per gradi, la coscienza.

Condizioni interne: — Occorre disporre di una particolare forza di concentrazione, di raccoglimento e di vi-

gilanza sulle sensazioni, oltre ad un *atteggiamento assolutamente attivo.*

Il secondo requisito è la chiave di ogni decorso iniziatico dell'esperienza, anche per prevenire i pericoli della sua deviazione e, in generale, del servaggio dalla droga.

L'atteggiamento attivo è simile a quello di chi, pronto, aspetta per spiccare un salto.

Perciò non si deve attendere semplicemente che le sensazioni e i mutamenti della coscienza si manifestino, ma come un ragno che sta attento al centro della rete, occorre afferrarle subito e farvi corrispondere *un atto della propria coscienza.*

In secondo luogo, l'atteggiamento di attività significa non lasciarsi sorprendere e sopraffare dalle sensazioni, per quanto intense, inaspettate, seducenti e meravigliose che siano; al loro presentarsi, all'aprirvisi, *vi si deve unire una forza propria.*

Per esempio, se la sensazione ha la carica cinque, per l'aggiungervisi dell'Io (che, però, ciò facendo non deve alterarla né interromperla) la carica non dovrà essere, diciamo, sette. Si avrà cosí un vantaggio di due di fronte allo stimolo.

Questa è, anzitutto, la condizione affinché non si passi al regime delle sensazioni passive nelle quali viene attivato soltanto il *corpo di sensazione,* con regresso della volontà, come nel corso normale dell'azione degli stupefacenti sul profano.

È, in secondo luogo, la condizione per mantenere l'*indipendenza dalla droga.*

È stato verificato che quando il discepolo ha seguito per davvero questa linea, non è diventato lo schiavo delle sostanze. Appunto perché si cerca soltanto uno stimolo, ma il fatto volitivo resta predominante, egli ha potuto anche fare a meno di esse ad un dato momento, evitando il pericolo dell'abitudine e altre conseguenze negative. Cosí sarà sempre lui a decidere quando usare le sostanze e quando no.

Si tenga però ben presente il pericolo, quando non si tiene la linea. *Noi lo sottolineiamo.*

Il decorso delle esperienze con l'*etere* (e con sostanze analoghe, anche del tipo allucinogeno), è innanzi tutto *una apertura della sensibilità e della cenestesia,* un senso di leggerezza estatica e di dilatazione, e un particolare suolo di risonanza che si unisce alle percezioni (dato che per un buon tratto si resta ancora in contatto col mondo esterno).

Si passa ad una coscienza interna, in cui i processi mentali sono galvanizzati.

Poi i processi mentali sono neutralizzati, divengono *discontinui,* si presentano pensieri, idee o immagini isolati che di solito hanno una intensità particolare.

Bisogna stare assai attenti, nel senso di mantenere la neutralità interna, o impassibilità intellettuale, di fronte a questi pensieri perché essi possono presentare una parvenza fallace di evidenza e verità, la quale non riguarda affatto il loro contenuto ma dipende esclusivamente dallo stato generale in cui ci si trova e in cui essi appaiono alla mente.

È come un colore che può aggiungersi ad ogni cosa.

Portando oltre questa fase, si possono anche verificare allucinazioni visive o uditive, a seconda della predisposizione del soggetto (immagini o voci). Anche queste hanno un carattere accidentale, secondario. Sono prive di un significato spirituale.

Ma vi è chi si arresta là.

La fase successiva è una piú alta libertà estatica, sgombra da contenuti psichici. Essa corrisponde allo stato di sonno nell'uso comune.

Di solito il punto di passaggio è contrassegnato da un sentimento di terrore o di angoscia. Si crede che se si fa un solo passo piú avanti, si morirebbe.

Anche immagini o voci possono rafforzare questa sensazione. Occorre avere una intrepidezza e voler andare assolutamente avanti, « succeda quel che succeda ».

Se la coscienza tiene fermo fino a questo stato (dopo il

punto morto), questo è lo stato in cui possono prodursi fenomeni d'importanza iniziatica, se lo sperimentatore ha il *circolo esorcistico di protezione,* per crisma di catena, o per naturale dignità, o per acquisita dignificazione.

Devesi tener presente che lo stato ora indicato è uno stato *psichico di vuoto.* Il vuoto attira forze, influenze, « archetipi » dell'inconscio e del regno intermedio, non materiale ma non divino.

È già una valida garanzia se la coscienza si è mantenuta, se si è conservata e non dissolta come coscienza dell'Io, fino a questo stato; ciò sta a dire che delle tre condizioni protettive anzidette una è presente. Allora lo stesso principio « Io » può avere una virtú esorcistica, con la sua sola presenza.

Ma, in piú, la condizione attiva deve conservarsi, non nel solo senso di presenza a sé e di affermatività coraggiosa, ma anche come *facoltà di invocazione*: orientarsi verso l'alto, desiderare profondamente la trasfigurazione.

Se, in questo stato, la soluzione negativa (dovuta alla mancanza del circolo esoterico protettivo con virtú esorcistica) è una fantasmagoria visionaria che si incontra con tutte le fantasie teosofiche, nella soluzione positiva la realizzazione essenziale può proprio essere *la dischiusura iniziatica dell'Io,* l'esperienza della seconda nascita.

La grandissima diversità delle disposizioni individuali non permette di indicare ad estranei schemi generali, per tutto ciò che può verificarsi, e che è possibile, in via di principio, in questo stato.

Non potendo esservi una guida in queste esperienze, perché, a differenza di quelle col *mescal* o con l'*anhalonium,* non si può avere a fianco un Maestro o assistente con cui restare in rapporto, ognuno deve cercarsi la via da sé e organizzare da sé l'esperienza, seguendo le proprie intuizioni e secondo la sua responsabilità, in ripetuti tentativi.

L'uso dei simboli viene da noi considerato. Nel passaggio a questo stato di superiore libertà, la *proiezione* di un simbolo può essere un appoggio. Il simbolo può fare anche da base per la *dischiusura iniziatica della co-*

scienza dell'Io, se viene scelto cosí da avere questa funzione.

La tradizione a cui il discepolo appartiene per regolare aggregazione, ovvero la linea coltivata nella propria seria e lunga via individuale basandosi su affinità elettive adeguatamente verificate, indicheranno, caso per caso, quale simbolo si presti a questa funzione.

In piú, lo stato accennato rappresenta, in genere, quello in cui può prodursi *la dischiusura illuminativa o inspirativa del contenuto di ogni simbolo in genere,* grafico (visivo), verbale o concettuale: ideogrammi e pentacoli.

Si vuol dire che chi ha padroneggiato adeguatamente questo stato, se, trovandosi in esso, proietta un dato simbolo (s'intende: sempre di quelli veri, non arbitrari, delle tradizioni sacre iniziatiche o della nostra catena), di esso può rivelarglisi il senso occulto sintetico e intuitivo, in un atto della luce intellettuale, al difuori di ogni elemento discorsivo concettuale e interpretativo.

I simboli, in questa dimensione, sono realtà metafisiche. Hanno dunque un contenuto sia conoscitivo, sia magico.

Come le esperienze dell'iniziazione e della teurgia, cosí anche questi stati, provocati artificialmente, della coscienza possono dunque avere un potere anche evocatorio.

Con essi si può tendere a realizzare un rapporto con delle entità negli stessi termini descritti nel fascicolo Delta sulla teurgia di catena.

L'individuo che opera da sé, anche se protetto dall'orientamento del suo spirito e da un crisma di catena, non si avventurerà però alla leggera in questo dominio, perché non potrà mai avere la sicurezza che il suo circolo magico non abbia archi di minore resistenza.

Cosí i Maestri esortano a perseguire esclusivamente la ricerca della luce intellettuale e della dischiusura iniziatica dell'Io quando si usano droghe, sulla linea dei narcotici e degli allucinogeni.

Si dovrà tenere presente che tutte le condizioni indicate per l'atteggiamento dello spirito (attività, lucidissima

vigilanza, conversione attiva del contenuto delle sensazioni, ecc.) valgono anche per l'uso non profano di sostanze di un genere diverso, di inebbrianti, ecc., l'azione delle quali non porta fino al distacco dalla coscienza.

Giunti ad un dato punto dell'esperienza con l'etere (punto soddisfacente o non ancora soddisfacente), si deciderà di smettere. Basterà questa decisione, la quale revoca il decreto di presenza a sé della coscienza, a che segua subito un sonno profondissimo senza sogni. È un sonno benefico.

* * *

Ripercussioni: — Bisogna guardarsi bene, si ripete, dal contrarre un'abitudine, con l'uso di questa o di qualsiasi altra droga.

Per ottenere degli effetti, e già per allenarsi e superare le prime difficoltà, è naturale che occorra un dato periodo di pratica serrata. Ma saranno sempre periodi determinati, per i quali a volta a volta ci si deciderà, lasciando passare intervalli di tempo.

Per poco che si sia concesso margine all'assorbimento passivo degli stati estatici da parte del *corpo di sensazione,* nel caso di un'abitudine anche parziale alla droga la ripercussione sarà uno stato o sentimento di estraneità al mondo, di insofferenza quasi fisica per la vita ordinaria. Per questo, vi sono casi frequenti di eteromani profani che si sono uccisi.

Nel campo delle ripercussioni *positive*: la mattina e il giorno successivo alla pratica si potrà esperimentare una specie di animazione e di apertura inspirante delle esperienze esterne; nelle cose, nelle persone, nei paesaggi, nei fenomeni naturali potrà essere percepito direttamente un significato profondo e evidente; si rivelerà il loro essere vero.

Per ottenere percezioni di questo genere, esse essendo assai facilmente soffocate dal modo ordinario di sentire, bisogna mantenersi aperti nello spirito, e isolati, cioè senza commercio diretto con gli altri.

Specialmente nei primi esperimenti, il periodo scelto è bene trascorrerlo in campagna, non vedendo quasi nessuno, parlando il meno possibile, evitando le letture e non tenendo il pensiero applicato. Solamente quando si è rafforzata la sensibilità sottile i benefici di cui si è parlato (frange di ripercussione) potranno ottenersi, piú attenuati, anche nella vita di città.

Però essi a poco a poco svaniscono, e qui vi è di nuovo il pericolo di asservirsi alle droghe per rinnovarli.

* * *

Il discepolo non deve dimenticare che l'oggetto di queste istruzioni è sempre un'« *acqua corrosiva* ».

Con questo vogliamo dire che la presenza di un nucleo interno essenziale, il quale non si lascia sommergere (tanto evitare la tossicomania) ed è in condizione di mantenersi, è, qui, un ovvio presupposto.

Ciò non impedisce che l'uso di tutte queste sostanze (a differenza dei semplici eccitanti) ha come conseguenza inevitabile una *disgregazione nei riguardi della compagine psichica complessiva.* Solo quel nucleo non è leso.

In altri termini, si ha l'effetto opposto a quello a cui può condurre la via di una integrazione crescente di tutti i principî sottili, psichici e psico-fisici intorno al nucleo dell'Io. *Tutto ciò che si fosse realizzato in questo diverso senso va perduto, è distrutto con l'uso delle droghe.*

Cosí il discepolo deve riflettere, e considerare che, se per motivi seri, si è deciso per l'uso della tecnica delle droghe, egli deve attendersi che per mesi, talvolta anche per anni, si sono stabilite *condizioni negative* per tutto quello che egli può realizzare seguendo l'altra via (integrazione psico-fisica); e dovrà pazientare, a questo riguardo, prima di ritrovarsi al punto di partenza.

Seguire invece esclusivamente la tecnica delle acque corrosive eleggendola a sistema di tutta la propria via e di tutta la propria vita, è l'altra possibilità, la quale è però cosí rischiosa, da potersi prospettare solo a indivi-

dualità con una qualificazione, una costituzione e un sistema magico di sicurezza *piú che eccezionali.*

GLOSSE VARIE

VEDERE SENZA VOLER VEDERE.

L'abitudine psichica creata nell'uomo dall'uso costante ed esclusivo dei sensi fisici è il maggiore ostacolo per la percezione d'ordine superiore. Siffatta abitudine genera la tendenza istintiva a ricondurre tutto alle reazioni di quei sensi i quali, intervenendo e frapponendosi, arrestano il processo. Per effetto delle prime discipline possono perciò presentarsi sensazioni e visioni, che tuttavia, senza sospettarlo, noi stessi escludiamo dalla coscienza perché il nostro occhio si volge sùbito da un'altra parte e il nostro atteggiamento è errato.

Prendiamo il caso specifico della visione. Chi sia inoltrato nella disciplina iniziatica sa quanto spesso, nelle fasi di « silenzio » e di isolamento dell'Io, e talvolta anche fra le trame della stessa vita di veglia, si manifestino come dei « presentimenti » di sensazioni luminose, di colori e, in qualche caso, di « figure ». Allora nel principiante, nella maggior parte dei casi, accade questo: istintivamente, si interrompe la condizione interiore nella quale si era presentato quell'accenno di esperienza e ci si riattacca alla « terra »: all'accorgersi di quel « qualcosa », si compie uno sforzo per afferrare l'esperienza, per definirla ed appropriarsela, per *vedere* — ma questo sforzo s'incanala nella via della percezione visiva ordinaria: ecco che, senza volerlo, ci rifacciamo all'organo fisico, all'occhio, come se si trattasse di affissarci per cogliere una sensazione fuggente di luce materiale. Una siffatta reazione, con lo sforzo di « vedere », riconduce al corpo fisico, sí che lo spiraglio si richiude, e la possibilità affacciatasi resta distrutta.

Non è cosa facile superare questo istinto deviatore, appunto perché è un istinto, un automatismo e un ra-

pido moto riflesso infracosciente dell'essere animale, nel cui profondo, sia pure in forma sottile, agiscono due radici della via ferina: paura e istinto di appropriazione.

Bisognerebbe poter far restare *senza movimento* lo spirito, poter escludere l'impulso a « afferrare » la sensazione, impulso che la allontana da noi. Bisognerebbe, in quel frangente, saper evocare lo stato, *come di un sognare,* privo sia di desiderio che di attesa per la percezione.

Qualcosa di simile potrebbe dirsi anche per certe esperienze a carattere intuitivo. L'abitudine a *pensare* le neutralizza. Un istinto dello stesso genere ci riporta al cervello, e un processo razionale intercetta ed elimina l'atto della superiore intellezione, la cui rapidità e la cui sottigliezza alata passa allora senza traccia tra le forme lente e spesse della cerebrazione umana.

Vie al « vuoto ».

È difficile poter giungere allo stato del « vuoto » mentale, e mantenere in pari tempo la condizione di coscienza chiara e attiva (come si richiede per le nostre opere) quando non si usino — sia pure in via provvisoria e ausiliaria — dei sostegni in sostituzione a quello fornito dal corpo con le sue varie facoltà, che fanno appunto da basi alla coscienza e al senso di « Io » dell'uomo comune.

Tali sostegni sono i *simboli,* forme astratte che fanno da punti di appoggio per la forza di concentrazione, pur non evocando nessuna rappresentazione per via della quale si sia ricondotti ai determinismi psicofisici da neutralizzare nella condizione del « vuoto ».

In genere, è solo dopo averla appoggiata al « corpo » di un simbolo, che la pura forza mentale può concentrarsi solo su sé medesima, ed esser davvero libera. Chi invece tendesse direttamente al « vuoto » è difficile che non vada incontro ad uno stato di abbassamento

della coscienza, o almeno del senso dell'« Io », perché il sentirsi senza il risalto di qualcosa che abbia forma non fa parte della sua abituale esperienza. Vi è una specie di opposizione, a tutta prima, fra questi due binomi: *coscienza-forma* e *non-forma-incoscienza*. Per superarla, occorre un'opera lunga e paziente, nella quale l'uso di forme sottili e astratte, come quelle costituite dai simboli, è d'importanza fondamentale.

A che, poi, i simboli possano agire come vie di risveglio e di comunicazione, occorre una condizione ulteriore: capacità di *amore*. Anche questo, non è facile a dirsi: che cosa mai può significare « amare » un simbolo? Eppure si tratta proprio di alcunché di paragonabile al procedimento del trasmettere un fuoco vivo dell'anima ad una persona, sino a toccarla, avvolgerla e generarvi a sua volta un sentimento e un moto dell'anima.

Bisogna dunque, per cosí dire, formare e *fatturare* con la propria anima e il proprio calore un'« anima » per il simbolo (ecco uno dei sensi del misterioso « *cuoci* » degli alchimisti): e quando la creatura è completa, quando il simbolo è vivo, non piú semplicemente « rappresentato » — è allora che può manifestarsi un cambiamento di stato: apparire un'*altra* forza, che senti non esser tua e che si aggiunge alla tua e la porta nella *giusta* direzione, accelerando i ritmi fino ad uno stato di luce e di realizzazione.

XII

EKATLOS

LA « GRANDE ORMA »: LA SCENA E LE QUINTE (*)

Sulla fine del 1913 cominciarono a manifestarsi segni, che qualcosa di *nuovo* richiamava le forze della tradizione italica. Questi segni, ci furono direttamente palesi.

Nel nostro « studio », senza che mai si potesse spiegare per quali vie fosse giunto, rinvenimmo, in quel periodo, un foglietto. Vi era tracciata, schematicamente, una via, una direzione, un luogo. Una via oltre la Roma moderna; un luogo, là dove nel nome e nelle silenti auguste vestigia sussiste la presenza dell'Urbe antica.

Indicazioni successive, avute a mezzo di chi allora ci faceva da tramite fra ciò che ha corpo e ciò che non ha corpo, confermarono il luogo, precisarono un compito e una data, confermarono una persona.

Fu nel periodo sacro alla forza che *rialza* il sole nel corso annuale, dopo che ha toccato la magica casa di Ariete: nel periodo del *Natalis Solis invicti,* e in una notte di tempo minaccioso e di pioggia. L'itinerario fu percorso. Il luogo fu trovato.

(*) Relazione trasmessaci nel 1929 e che qui si pubblica a semplice titolo di documento.

Che l'inusitata uscita notturna di chi agí non fosse in alcun modo rilevata; che chi condusse, di nulla poi si ricordasse; che nessun incontro avvenisse e, poi, che il cancello dell'arcaico sepolcro fosse aperto, e il custode assente — tutto ciò, fu, naturalmente, il « caso » a volerlo. Un breve scalpellamento rivelò una cavità nella parete. In essa, stava un oggetto oblungo.

Lunghe ore occorsero per disfare un esterno avvolgimento, simile a bitume, indurito dai secoli, che infine lasciò apparire ciò che esso proteggeva: una benda e uno scettro. Sulla benda, erano tracciati i segni di un rito.

Ed il rito fu celebrato per mesi e mesi, ogni notte, senza sosta. E noi sentimmo, meravigliati, accorrervi forze di guerra e forze di vittoria; e vedemmo balenar nella sua luce le figure vetuste ed auguste degli « Eroi » della razza romana; e un « segno che non può fallire » fu sigillo per il ponte di salda pietra che uomini sconosciuti costruivano per essi nel silenzio profondo della notte, giorno per giorno.

La guerra immane, che divampò nel 1914, inaspettata per ogni altro, noi la presentimmo. L'esito, lo conoscevamo. L'una e l'altra furono visti là dove le cose sono, prima di esser reali. E vedemmo l'azione di potenza che una occulta forza volle dal mistero di un sepolcro romano; e possedemmo e possediamo il breve simbolo regale che le aprí ermeticamente le vie del mondo degli uomini.

+

1917. Vicende varie. E poi il crollo. Caporetto.

Un'alba. Sul cielo tersissimo di Roma, sopra il sacro colle capitolino, la visione di un'Aquila; e poi, portati dal suo volo trionfale, due figure corruscanti di guerrieri: i Dioscuri.

Un senso di grandezza, di resurrezione, di luce.

In pieno sgomento per le luttuose notizie della gran-

de guerra, questa apparizione ci parlò la parola attesa: un trionfale annuncio era già segnato negli italici fasti.

+

Piú tardi. 1919. Fu « caso » che, da parte delle stesse forze, attraverso le stesse persone, venisse comunicato a chi doveva assumere il Governo — allora direttore del giornale milanese — l'annuncio: « *Voi sarete Console d'Italia* ». Fu « caso » parimenti, che a lui fosse trasmessa la formula rituale di augurio — quella stessa, portata dalla chiave pontificale: « *Quod bonum faustumque sit* ».

Piú tardi. Dopo la Marcia su Roma. Fatto insignificante, occasione ancor piú insignificante: fra le persone che rendono omaggio al Capo del Governo, una, vestita di rosso, si avanza, e gli consegna un Fascio. *Le stesse forze vollero questo*: e vollero il numero esatto delle verghe e il modo del loro taglio e l'intreccio rituale del nastro rosso; e ancor vollero — di nuovo il « caso » — che l'ascia per quel Fascio fosse un'arcaica ascia etrusca, a cui vie parimenti misteriose ci condussero [1].

+

Oggi si lavora ad un grande monumento, nella cui nicchia centrale sarà collocata la statua di Roma arcaica. Possa questo simbolo rivivere, in tutta la sua potenza! La sua luce, splender di nuovo!

In una propinqua via, centralissima, della vecchia

[1] Il fatto fu riportato in un comunicato che p. es. si può trovare sul « *Piccolo* » di Roma del 24 maggio 1923, ove si può leggere appunto che nel fascio offerto « l'ascia di bronzo è prove« niente da una tomba etrusca bimillenaria ed ha la forma sacra... « Alcuni esemplari simili sono conservati nel Museo Kircheriano. « Le *dodici* verghe di *betulla* secondo la prescrizione rituale sono « legate con strisce di cuoio rosso, che formano al sommo un cap« pio per potervi appendere il fascio come nel bassorilievo della « scala del Palazzo Capitolino dei Conservatori ».

urbe, cui al tempo della Roma dei Cesari corrispondeva il luogo del culto isiaco (e resti di obelischi egizi furono là trovati), sorge uno strano piccolo edifizio. Di esso, non interessa che questo: come incrollabile certezza di risorgente fortuna romana, nella piú recondita parte di questa costruzione veniva inserito, e ancor oggi resta, un segno: un segno, che in pari tempo è un simbolo ermetico: *la Fenice coronata risorgente dalle fiamme*. Intorno al segno, queste lettere:

R. R. R.
I. A. T. C. P.

EA

L'ESOTERISMO - L'INCONSCIO LA PSICANALISI

Oggi si fa un gran parlare della cosidetta psicanalisi, con le relative teorie sull'inconscio e il subconscio. Tutto ciò, preso nella sua sede propria, dal nostro punto di vista non avrebbe che un assai scarso interesse. In origine, si è trattato, in effetti, di nozioni e di teorie forgiate da neurologi e da psichiatri per lo studio e la cura dei loro malati. Senonché presto si è fatta valere la tendenza, già inaugurata da T. Ribot, ad illuminare il normale a mezzo dell'anormale e del psicopatico, e la psicanalisi, abbandonando l'àmbito terapeutico in cui era nata e nel quale poteva aver talvolta una qualche legittimità, è passata ad una interpretazione generale dell'uomo e della sua vita psichica, morale e spirituale. Ancor in questi suoi sviluppi il fenomeno psicanalitico non meriterebbe troppa attenzione: potrebbe valere come un segno dei tempi fra i tanti, cioè dell'attuale disordine intellettuale. Ma piú recentemente si è andati piú oltre: dalla psicanalisi si è differenziata una varietà spiritualeggiante, che si è applicata a cose aventi attinenza con l'ordine

iniziatico ed esoterico, con la pretesa di introdurvi il punto di vista « scientifico » e di gettarvi una luce che in precedenza sarebbe stata inesistente.

Non si saprebbe dire se una simile pretesa sia piú grottesca o piú infantile. Ma tant'è: una specie di massoneria accademica oggi si è autoassegnato il monopolio della scienza, decretando che un sapere diverso dal suo è inconcepibile: e il pubblico grosso si lascia suggestionare. La realtà è invece che quel che in tali ambienti si è giunti a constatare o ad ammettere nel dominio accennato è ciò che di piú elementare le scienze tradizionali da secoli, anzi spesso da millenni, conobbero. Fanno dunque pietà coloro che hanno bisogno delle « conferme » e delle « scoperte » di questi epigoni dell'ultim'ora per accettare vedute già da tempo stabilite in un sistema di dottrina ben altrimenti fondato, invece di irridere la presunzione « scientifica » di questi ultimi venuti che, privi di ogni vero principio, mettono su teorie affatto soggettive e scombinate, quando non siano aberranti, pretendendo di saperne piú di tutti quelli che li hanno preceduti, dai quali invece dovrebbero andare a scuola.

Tornando al punto di partenza, dato dunque che tanto se ne parla, qui si accennerà a qualche punto fondamentale per quel che riguarda il subconscio. Poi, piú da presso, mostreremo a che si riduce quella corrente della psicanalisi, che piú di ogni altra presume di apportare la luce della « scienza » nel mondo dello stesso esoterismo e della spiritualità.

1. - Natura del subconscio.

Che non tutta la vita psichica sia illuminata dalla coscienza distinta, che la coscienza ammetta gradi e zone d'ombra piú o meno profonda, è cosa che non certo aspettava di essere « scoperta » ai nostri giorni. L'equivoco nasce però già quando si usa il termine *inconscio* e si vanno a definire i rapporti fra conscio ed incon-

scio. Il termine « inconscio » è da respingere là dove con esso si intendano contenuti dell'anima, processi e forze psichiche *assolutamente* estranei alla coscienza ed insuscettibili in qualsiasi caso a divenire coscienti. Il presunto « inconscio » non può corrispondere che a forme di una *diversa* coscienza, piú o meno escluse da quella dell'Io individuale, oppure a contenuti già coscienti divenuti potenzialità del conscio. Parlar di un « inconscio psichico » è un non-senso, perché il completamente inconscio cessa di esser psichico e si fa puro sinonimo di materia, di non-Io. Non meno assurdo e pervertente è il dare all'« inconscio » una specie di persona, il farne un ente autonomo rispetto all'Io conscio, tanto da spezzare, o da pregiudicare, l'unità fondamentale dell'essere. Dunque: di « inconscio » può parlarsi solo in senso relativo; *subconscio,* se mai, è il termine acconcio da usare.

Ciò premesso, indichiamo le zone principali distinguibili nel subconscio.

Lo strato meno profondo è costituito dalla subcoscienza individuale in senso stretto, corrispondente a contenuti psichici della vita ordinaria che furono già coscienti e sono poi passati nella penombra, o in via naturale col tempo, o per azioni varie individuali di esclusione e di rimozione. Del che, il mondo della memoria rappresenta il caso piú tipico. Cose sperimentate o conosciute « dimenticate » sono divenute subcoscienti: sono divenute potenzialità psichiche. Si sa che di esse possono darsi improvvise, inesplicabili riemergenze. Si sa anche che in momenti speciali, come di mortale pericolo, può dispiegarsi improvviso il ricordo di tutta la propria vita, anche in dettagli minimi che si supponevano per sempre obliterati.

In secondo luogo è da considerarsi la zona della subcoscienza storico-collettiva, riguardante idee ed influenze che, pur facendo parte della vita del singolo, risentono del suo stato di aggregazione ad una data comunità o razza, nella condizione presente come pure con ri-

guardo al passato di essa (subcosciente collettivo-ancestrale e « storico »).

Come terza, piú profonda zona va considerato il subcosciente organico o filetico, corrispondente a quelle forze e a quegli impulsi, che sono piú o meno comuni a tutta la specie umana, di là dalla differenza delle razze e dei gruppi storici, con riferimento all'aspetto dell'uomo come essere biologico in genere.

Senonché il subcosciente, oltre a questi aspetti, ne presenta altri che sfuggono alla ricerca profana, perché rimandano ad esperienze e a linee di eredità non individuabili materialmente. Cosí il concetto orientale di *samskâra* corrisponde ad imagini e tendenze subconscie che, nell'anima del singolo, provengono da altre esistenze e da altri stati dell'essere. Anzi, esotericamente, proprio in forze del genere viene ravvisata la causa originaria dell'aver, l'Io, fatta propria una data eredità tangibile ed una data corrente di esperienza individuale. Per spiegarsi con un esempio, l'analisi di una data disposizione individuale può riportare ad un dato elemento della subcoscienza storico-collettiva e dell'eredità biologica. Ma se, a sua volta, si vuol spiegare questo elemento, cioè la ragione ultima per cui proprio esso è presente nella vita psichica di quel dato individuo, l'analisi deve prendere un'altra direzione, e come « perché » riportarsi a ciò che appunto corrisponde alla nozione dei *samskâra*.

Fin qui si è nel dominio della subcoscienza che può chiamarsi propriamente sa*m*sârica, cioè legata alla corrente del divenire, sia individuale, sia collettivo. Di là da esso va considerata una subcoscienza da dirsi cosmico-metafisica, il cui senso si può dare nei seguenti termini. La dottrina esoterica della corrispondenza del macrocosmo col microcosmo, di ciò che è in alto con ciò che è in basso, di ciò che è esterno con ciò che è interno, postula la presenza nell'uomo dei poteri e dei principî che, in genere, stanno alla base della manifestazione. Fra essi come sono in sé, ed essi come appaiono ed agiscono nell'uomo non vi è che una differenza di modalità e di grado della coscienza. Donde l'idea di una subcoscienza

dell'Io, che racchiude tali presenze e che propriamente costituisce il differenziale fra la sua coscienza finita e quella dell'Io superindividuale trascendentale (l'*âtmâ* della metafisica indù). Esotericamente, ciò che nell'uomo è esperienza del corpo concretizza questo differenziale, questa zona di subcoscienza, che racchiude forze e modi di essere cadenti fuori da una data coscienza individuale, pur facendo parte integrante dell'Io. Là dove questa subcoscienza si renda trasparente, per ciò stesso vengono meno alcuni limiti e condizioni dell'individuo, in prima linea la condizione spaziale, conseguentemente anche il limite fra un Io e un altro e fra Io e non-Io.

In breve, questo è il quadro che ci si deve formare della subcoscienza e delle sue zone. Per quel che riguarda i rapporti fra conscio ed inconscio, deve valere il principio che il conscio viene dal conscio e che il subconscio è sempre una tacitazione, neutralizzazione, offuscamento o limitazione del conscio, la forma in cui sono passati contenuti che originariamente appartennero alla sfera di una coscienza in genere, o individuale, o superindividuale, o sa*m*sârica, o trascendentale.

2. - La psicanalisi freudiana.

Venendo ora alla psicanalisi, a quella cosidetta « ortodossa » — è la psicanalisi che segue le teorie di Sigmund Freud — basterà accennare rapidissimamente. Essa è caratterizzata dal fare del subconscio (che essa identifica con l'inconscio) la parte essenziale dell'Io perché ad esso rimette ogni forza motrice della personalità e della vita cosciente. Cosa, che evidentemente può avere una qualche realtà nel solo caso di un tipo umano affatto degradato. Quanto al contenuto del subcosciente, per questa psicanalisi esso, come è noto, avrebbe un carattere quasi esclusivamente sessuale, comprenderebbe impulsi sessuali « rimossi », cioè non riconosciuti, non accettati,

inibiti dalla coscienza di veglia; impulsi che in forma di « complessi » vanno allora ad esercitare una azione piú o meno patogena sulla vita psichica.

A che piano si sia condotti da vedute del genere, non occorre dirlo. Da ritenere è solo il concetto freudiano della *libido,* che non vorrebbe significare sessualità se non in senso generalizzato, sebbene nella sessualità, nel piacere del sesso, si riconosce la sua estrinsecazione piú tipica. *Libido* è il piacere di ogni identificazione, di ogni contatto, anche se l'oggetto non abbia relazione diretta con la donna, ma sia una cosa, una imagine, una idea, una sensazione. Per il Freud, il subcosciente si sostanzia di *libido.* Riportato al suo giusto luogo, questa veduta corrisponde alla nozione esoterica del « tronco del desiderio » che fa da substrato all'esistenza sa*m*sârica e all'insieme degli stati in cui si sviluppa ordinariamente l'esperienza di un essere comune fino a che non intervenga la trasformazione propria al risveglio spirituale. Tuttavia, malgrado la pretesa sua generalizzazione, la *libido* nel freudismo gravita praticamente sempre sul puro fatto sessuale. I punti di riferimento, per essa e per i complessi che ne derivano, sono gli erotismi che si svilupperebbero nella vita infantile e quelli che hanno origine ancestrale e collettiva, rifacendosi alla vita dei selvaggi, la quale piú o meno si troverebbe allo stesso stadio della vita infantile e, come essa, sarebbe essenzialmente determinata dalle faccende del sesso [1]. A tanto si riduce il subcosciente freudiano. Praticamente, il sopprimere le inibizioni e le « rimozioni », il riconoscere gli impulsi di siffatto subcosciente per accordar loro, in via diretta o indirettamente (con surrogati, trasposizioni, ecc.) un soddisfacimento e dare alla *libido* il modo di scaricarsi — questa è la « morale » che il freudismo ha desunto da

[1] Di un secondo tronco che il Freud è poi andato a riconoscere accanto alla *libido,* all'impulso verso la morte o la distruzione (*Todestrieb*), qui si può prescindere. Peraltro, vi è una psicanalisi (p. es. W. Reich) che lo ha dedotto dal primo, da una repressione della *libido.*

un metodo che, al massimo, può esser approvabile solo come terapia nel caso della personalità scissa e prostrata di certi isterici e psicopatici sessuali.

3. - L'INCONSCIO COLLETTIVO DELLO JUNG.

Ed ora passiamo all'accennata psicanalisi spiritualeggiante che ha avuto per massimo esponente lo psichiatra svizzero C. G. Jung. Costui ha invaso decisamente il dominio del mito, del simbolo, della mistica e dell'esoterismo, e poiché le sue vedute non sono cosí triviali come nel freudismo, vi sono certi « spiritualisti » che l'hanno preso sul serio fino a supporre che egli valorizzi dal punto di vista « scientifico » della psicologia moderna vedute ed insegnamenti della sapienza antica o orientale. In realtà, le interpretazioni dello Jung si risolvono in una distorsione e in una degradazione, ed è davvero con un disagio profondo che si è visto questo psichiatra moltiplicare i suoi saggi e, questi, trovar diffusione. Non pago di aver messo mano su di un testo esoterico taoista, « *Il Mistero del Fiore d'Oro* », e di aver « commentato » il « *Libro tibetano del morto* », lo Jung si è associato ad un moderno studioso di mitologia, il Kerényi, che non manca di una certa qualificazione, e che incomprensibilmente gli ha affidato l'interpretazione « scientifica » di varî miti classici; infine, lo Jung ha pubblicato un'opera voluminosa sull'alchimia e un altro scritto ha dedicato alle teorie paracelsiane; ciò, a parte le opere in cui ha esposto i principî della sua propria teoria psicanalitica.

Siffatta teoria, malgrado i rivestimenti, non si differenzia da quella del Freud nei punti per noi essenziali, cioè quanto alla relazione fra conscio ed inconscio. Non meno del Freud, lo Jung sostiene che la forza fondamentale della psiche umana è costituita da un inconscio che è tale radicalmente, che non è stato mai conscio e

che è insuscettibile ad esser risolto nella coscienza ([1]). Questo inconscio assume i tratti di un ente autonomo a carattere collettivo ([2]), che trascende l'individuo: è una totalità, di cui la persona cosciente non è che una sezione arbitraria. Da un lato, di tale inconscio si afferma l'impenetrabilità ([3]). Dall'altro, lo Jung, che vorrebbe far solo della scienza, della psicologia, ed astenersi dalla metafisica, lo assume come una specie di entità mistica, mentre piú o meno l'identifica con la « Vita », con l'« Irrazionale », con lo sfondo « dionisiaco » dell'esistenza opposto al lato chiaro, intellettuale e volitivo di essa In ogni caso, non mancano per esso riferimenti ad una realtà legata non solo all'anima primitiva ancestrale (chiamata abusivamente arcaica), ma altresí all'eredità animale e biologica e alla materialità ([4]). Col che ci troviamo quasi sullo stesso piano dell'evoluzionismo e questo inconscio si presenterà, in essenza, piú o meno come una personificazione superstiziosa del substrato vitale, irrazionale ed atavico dell'essere umano, corrispondendo cosí al dominio piú basso e naturalistico del subcosciente in genere, malgrado tutto quel che, come vedre-

([1]) Jung-Kerényi, *Prolegomeni alla mitologia come scienza,* Torino, 1948, p. 115: « Gli archetipi non si riferiscono a qualcosa « di cosciente o che già è stato cosciente, bensí a ciò che è sostan« zialmente inconscio ».

([2]) Jung, *Psychologie und Alchemie,* Zürich, 1945, p. 85: « L'in« conscio non è un'appendice irrilevante della coscienza, ma una « realtà autonoma (un ente) in larga misura non unito alle no« stre intenzioni ».

([3]) Jung, *Die Beziehungen zwischen Bewusstem und Unbewusstem* (si cita dalla trad. ital. uscita col titolo: *L'Io e l'inconscio,* Torino, 1948), p. 79: « Nessuno spirito creato penetra nell'interno della natura e nemmeno dell'inconscio ».

([4]) *Prolegomeni,* p. 138: « Gli strati profondi della psiche, per « quanto piú sono profondi, assumono un carattere sempre piú « collettivo, fino a che, nella *materialità* del corpo, e precisa« mente nel corpo chimico, divengono universali e, in pari tempo, « si estinguono ». *Alchemie* (p. 191): « I simboli dell'inconscio « vanno di là dall'infantile o dall'arcaico, in disposizioni innate « dell'anima che sono il deposito della vita ancestrale *fino all'ani« malità* ». Jung-Wilhelm, *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (Leipzig, p. 16): « L'esistenza dell'inconscio collettivo è semplicemente l'espressione dell'identità di struttura del cervello, « identità superiore a tutte le differenze di razza ».

mo, lo Jung vorrebbe farvi rientrare. Lo Jung non esita a sostenere che il conscio deriva dall'inconscio — cosa che anche per una filosofia del tutto elementare è un nonsenso tangibile. Per lui, è una « pretesa arrogante » quella, che il conscio costituisca tutta l'anima, ed è una illusione che la coscienza sorga da sé stessa ([1]).

Di nuovo, come il Freud lo Jung vede nell'inconscio la sorgente stessa della *libido,* da cui fluiscono in noi gli elementi psichici, e dice: « Nessuno può strappare volontariamente all'inconscio la sua forza operante » ([2]). Solo che, a differenza del Freud, lo Jung miticizza, egli concepisce la *libido* anche come *mana,* come la forza fascinosa che secondo i selvaggi compenetra certi oggetti. In ogni caso, in questo substrato a carattere collettivo l'anima avrebbe le sue radici, da esso trarrebbe ogni vita ed ogni impulso motore. Donde la naturale conseguenza, che « l'anima è un dato irrazionale e non può essere « affatto equiparata, come secondo l'idea antica, ad una « ragione piú o meno divina » ([3]). Ciò non basterebbe già per suggellare il livello su cui sta tutto il pensiero di questo psichiatra?

Passiamo ora a considerare i possibili rapporti fra l'Io e l'inconscio. Tutta l'opera dello Jung, come quella dei psicanalisti in genere, è improntata da un'animosa polemica contro la coscienza personale. Questa non avrebbe nessuna realtà in sé, eppure ha preteso di tagliarsi fuori dall'inconscio, dalla « Vita »; essa disconosce l'inconscio, ne respinge le esigenze e crede di poter esercitare una dittatura sulla base delle facoltà puramente intellettuali e volitive, con soffocamento degli istinti e dell'affettività. Senonché questo è un assunto impossibile, l'inconscio è sempre presente e si vendica su un tale tipo umano: esso si fa valere in ogni caso, premendo in varia guisa sulla coscienza e turbandone

([1]) *Alchemie,* pp. 644, 582; *Gold. Blüte,* p. 16: « Indubbiamente (!) la coscienza procede originariamente dall'inconscio ».
([2]) *Io e inconscio,* p. 66.
([3]) *Ibid.,* pp. 10-11.

l'illusorio equilibrio con irruzioni e conflitti che possono andare fino alla nevrosi, all'isterismo, alla stessa pazzia.

Anche con queste idee lo Jung riprende piú o meno le vedute generali della psicanalisi e di quegli irrazionalisti che, come il Klages, hanno accusato nello « spirito » usurpatore e distruttore il nemico della « vita » e hanno attaccato l'ideale cristallino della coscienza (1). In ultima analisi questa corrente potrebbe ricondurre perfino sino a Rousseau, perché, in essenza, si tratta di una rivendicazione della natura e dell'istinto come base presunta della vita sana, in opposto a quella artificiale e deviata formatasi con la civiltà. Cosí lo Jung dichiara che tutta la nostra vita spirituale « è avvelenata a causa della repressione violenta degli istinti » (2); egli accusa « una morale che distrugge l'uomo », ed incita ad « osservare la legge della terra », a « vivere e riconoscere gli istinti » (3), come premessa per gli sviluppi del « Sé », di cui diremo. Ma, nel riguardo, ciò che costituisce l'apporto originale dello Jung è la teoria dei cosidetti *archetipi.*

4. - Gli archetipi.

Gli « archetipi » corrispondono a forze fondamentali dell'inconscio collettivo, epperò anche degli strati profondi dell'anima. Sono energie psichico-vitali elementari sempre presenti e organicamente unite all'Io, che in essi ha le sue radici (4). Ed ecco che a questo punto avviene l'inserzione o, meglio, l'irruzione nel mondo del mito e del simbolo. Come si è detto, le tendenze del-

(1) *Alchemie,* p. 223: « L'inconscio è la dolorosa smentita di « ogni pretesa idealistica e il resto terrestre che affetta la natura « umana turbando penosamente la sua desiderata chiarezza cristal- « lina ».
(2) *Gold. Blüte,* p. 62.
(3) *Ibid.,* p. 19.
(4) *Io e inconscio,* pp. 115-124.

l'inconscio disconosciuto malgrado tutto si manifestano: ma finché permane lo stato di scissione, esse si manifestano in *proiezioni,* in imagini fantastiche o in imagini che si sovrappongono alla realtà, caricandola — cose o persone — della qualità fascinosa e « libidinosa » propria alla forza-base dell'inconscio. Da qui la teoria di simboli e di figure varie, ma costanti e, secondo lo Jung, universali, corrispondenti a simili proiezioni. Per la forza stessa delle premesse, codeste manifestazioni degli archetipi avverrebbero essenzialmente in stati di coscienza ridotta, indebolita. Cosí lo Jung ha preso inizialmente le mosse del materiale di sogni e di prodotti della fantasia di soggetti psicotici ed isterici (deliri, allucinazioni, visioni). Qui ha creduto di constatare che le imagini ricorrenti non hanno nulla di individuale e di arbitrario, che esse presentano un carattere atavico e tipico e una corrispondenza esatta coi miti, con le favole, coi simbolismi popolari e tradizionali. In tutto ciò si sarebbero avute, originariamente, « rivelazioni dell'anima precoscien- « te, involontarie testimonianze di processi psichici in- « consci » [1]. Senonché lo stesso mondo della religione viene inteso a questa stregua, esso sarebbe « in rapporto « vivo con processi psichici che non dipendono dalla co- « scienza e che si svolgono di là da questa, nell'oscurità « del fondo psichico » [2]. Non basta: lo Jung sostiene la corrispondenza tra le figure vedute, sognate, disegnate, perfino danzate dai suoi malati e certi simboli esoterici. Cosí si è messo a parlare dei « *ma*nd*ala* europei », vedendo nelle figure che, nell'esoterismo, servono da base per la contemplazione e l'evocazione, altrettante manifestazioni degli archetipi dell'inconscio collettivo, simili appunto a quelle che si producono negli stati della coscienza ridotta o malata. Quanto piú è sbarrato il campo del principio cosciente, tanto piú le forze inconscie e le relative imagini appaiono come se esistessero al

(1) *Prolegomeni,* pp. 111-113.
(2) *Ibid.*

di fuori dell'individuo, perfino come spiriti e potenze magiche. Vi sono casi, in cui la manifestazione dell'archetipo ha carattere ossessivo. La personalità conscia che non sa riconoscerne la natura può esserne travolta e perdere il suo equilibrio. L'archetipo prende allora possesso dell'anima. Lo Jung giunge talvolta a considerare gli archetipi, i contenuti dell'inconscio, come « enti psichici », come « noumeni » temibili ad incontrarsi ([1]), e scrive: « Lasciar che l'inconscio si esplichi e viverlo come una « realtà, è cosa che supera il coraggio ed anche il potere « dell'Europeo medio. Questi preferisce disconoscere sem« plicemente il problema: e per gli spiriti deboli è an« che meglio che cosí sia, perché la cosa non è priva di « pericoli » ([2]).

Tuttavia quel che gli archetipi in via ordinaria vogliono, è che la persona cosciente riconosca l'inconscio vitale, ne accetti i contenuti e, inserendoli nella sua vita individuale, si « integri » con essi. A questo sviluppo lo Jung dà il nome di *processo di individuazione*. Di esso, il termine finale sarebbe la « personalità integrale », che comprende il conscio e l'inconscio e che viene chiamata il « Sé » (*das Selbst*). Allo Jung non fa dubbio che in tutti gli sviluppi mistici ed iniziatici si tratta solo di forme piú o meno confuse (perché la « chiarezza scientifica », la comprensione in termini di psicologia positiva e non di nebulosa metafisica sarebbe venuta solo con la sua psicanalisi) del « processo di individuazione ». Ad esempio, tutti i procedimenti alchemici, con i relativi simboli ermetici, sarebbero imagini di quel processo non riconosciute nella loro giusta sede ma proiettate in sostanze materiali e nel mito di un'assurda opera di trasformazione chimica ([3]). Lo stesso si dica circa i

([1]) *Alchemie*, p. 253.
([2]) *Ibid.*, p. 85.
([3]) *Ibid.*, p. 58. Lo Jung non dubita un momento che, riferita a corpi e procedimenti reali, l'opera alchemica non condusse a nulla e fu alla fine soppiantata dalla chimica moderna; cfr. p. 62: « È assolutamente sicuro (!) che in tutti i secoli in cui ci si è

processi iniziatici di cui si tratta nel mistero taoista del « Fiore d'Oro ». In genere, figure, come quelle del Buddha, del Cristo e simili, non sarebbero esse stesse che « proiezioni » dell'inconscio, e propriamente dell'archetipo del « Sé », termine a cui tende il processo di individuazione [1]. Il principio fondamentale della psicanalisi è però che fino a che l'archetipo si presenta in « proiezioni », cioè in imagini o in rappresentazioni esterne, esso resta inconscio ed inattivo quanto al suo contenuto reale ed alla forza che attraverso di esso vorrebbe farsi valere presso la personalità conscia per trasformarla. Le « imagini » vanno invece accettate e « realizzate ». Si deve prender coscienza di esse lasciandosi possedere da esse, assumendo l'istanza che esse incorporano, la quale solo allora cessa di agire come un complesso inconscio autonomo. E a tale stregua la psicanalisi junghiana pretende di dare in termini di vita e di vera coscienza dogmi, figure divine e simboli delle religioni. Essa si improvvisa come una specie di esoterismo psicologistico (ci si perdoni l'espressione) perfino nei riguardi delle tradizioni iniziatiche nel suo mettere dovunque in luce presunti « archetipi », simboli e fasi del « processo di individuazione ».

Prima di dir qualcosa di piú su tale processo, mettiamo un po' d'ordine in questa inaudita confusione di idee. Anzitutto tracciamo una linea di demarcazione ben netta, dicendo che tutto il mondo di un Io scisso e malato alle prese coi suoi « complessi », i suoi istinti e con l'incosciente collettivo è privo di qualsiasi relazione col piano della mitologia, dei simboli tradizionali e non solo dei processi di realizzazione sovranormale, ma della stessa religione. Assai piú accettabili dello Jung sono un Freud o un Adler, perché costoro trattano essenzialmente di casi empirici, che possono esser reali, di impulsi sessuali repressi, o simili, mantenendosi su di un

« dati seriamente ad operazioni di laboratorio non fu mai prodotta « una reale tintura o l'oro artificiale », per lui ciò essendo « un « assunto senza speranza » (p. 328).

[1] *Ibid.*, pp. 33-34.

piano naturalistico e spicciolo. E se anche il Freud, ancor piú suoi discepoli, quali il Silberer (il quale ha trovato nella psicanalisi tanto equilibrio, che ha finito col suicidarsi), hanno messo mano sul mondo dei simboli, il carattere aberrante delle loro interpretazioni sessuali salta agli occhi di ogni spirito normale, appunto perché essi non confondono le carte e visibilmente restano nel mondo dei nevropatici, dei selvaggi e di esseri in cui la *libido* è davvero il motivo predominante di tutta la loro vita psichica. Invece lo Jung, mentre in essenza resta sullo stesso piano, perché il suo inconscio, come dicemmo, è semplicemente il substrato subpersonale, vitale e, in un certa misura, perfino biologico della vita collettiva, in questa nozione introduce elementi « spirituali » d'ogni genere con l'effetto di moltiplicare la confusione e, in essenza, di fornire nuove possibilità ad un metodo piú sottile per ricondurre il superiore all'inferiore.

Circa gli « archetipi », devesi considerare, nella grandissima maggioranza dei casi, come affatto accidentale ed estrinseca ogni corrispondenza di alcuni motivi che ricorrono in sogni, visioni o deliri di psicopatici, e il contenuto di simboli e miti tradizionali. Quanto alla eredità « arcaica », anche a tale riguardo lo Jung ignora ciò di cui si tratta, e non ha nessuna capacità di discriminazione. Questa eredità può esser, sí, di impulsi irrazionali e vitali; ma quanto a detti simboli e miti essi, in sé stessi, hanno ben poco a che fare con tale sfera. Essi non figurano nella vita primitiva come « proiezioni » della psiche inconscia, ma sono solo residui degradati ed echi crepuscolari e notturni di realtà di tutt'altro piano: solo a tale stregua di residui si presentano come centri di cristallizzazione di forze irrazionali. L'interpretazione psicanalitica mette disinvoltamente sullo stesso piano le testimonianze etnologiche, cioè appunto quelle della psiche primitiva, e ciò che è di pertinenza di grandi tradizioni spirituali; si è visto che negli stessi dogmi religiosi lo Jung vorrebbe riconoscere effetti di processi della psiche inconscia. Ciò è un puro non-senso. Tutto quanto si riferisce a simboli e miti tradizionali ha

originariamente appartenuto ad un piano di *supercoscienza,* con riferimento non col substrato vitale e irrazionale collettivo, bensí con la realtà metafisica, con ciò che gli Antichi chiamavano « supermondo » e, con preciso riferimento alla sua natura luminosa e « olimpica », « mondo intelligibile », χόσμος νοητὸς. Quante cose avrebbe potuto insegnare allo Jung già la semplice opposizione antica fra questo mondo e il mondo « demonico » o « infero »!

In ogni caso, se tutta la teoria psicanalitica è proprio un puro psicologismo, nel riguardo degli « archetipi » non si tratta che di varietà della psicologia umana, individuale o collettiva che sia. Ciò che noi abbiamo chiamato « subcoscienza metafisica » non vi entra per nulla; mentre il vero carattere degli archetipi, se riportati ai simboli tradizionali, è appunto metafisico e non-umano, come non-umana è la loro origine. Si tratta di *signaturae* dell'essere integrale dell'uomo, che a tale titolo riflettono le potenze del cosmo e quelle del « supermondo ».

Pertanto è evidente che l'« integrazione », come l'intende lo Jung in base ai *suoi* archetipi, non è che una caricatura. del processo di integrazione iniziatica. La differenza la si può indicare sùbito in brevi e chiare parole: tutto il procedimento psicanalitico vale, *nella migliore delle ipotesi,* a ricondurre alla normalità e alla salute un tipo umano scisso e nevropatico; il processo iniziatico parte invece da un tipo umano normale e sano, per condurlo di là dalla condizione umana, avendo dunque per mero punto di partenza ciò che per la psicanalisi è punto di arrivo e meta faticosa da raggiungere, dati i « soggetti » con cui essa ha a che fare.

5. - La « morale » dello Jung.

Un punto particolarmente stravagante nello Jung è l'attribuire quasi un carattere coatto al « processo di individuazione ». Si può concepire che la *libido* e i complessi inconscio-collettivi si impongano alla vita psichica di certi

tipi umani e, in un modo o nell'altro, l'Io cosciente volendolo o no, si facciano valere. Ma è un vero assurdo pensare a processi subìti ed inconsci là dove si tratterebbe della realizzazione della « personalità integrale », che di rigore equivarrebbe al superamento della natura umana in natura super-umana.

Il fatto è che può senz'altro escludersi che una realizzazione del genere, legata non all'inconscio ma ad una coscienza estremamente potenziata, abbia rapporto con quel che lo Jung chiama il « Sé ». Anzitutto la direzione pratica di ogni disciplina iniziatica e di alta ascesi è esattamente l'opposto del metodo psicanalitico. Questo, da un lato, s'intende a propiziare stati di coscienza ridotta onde favorire il massimo libero affioramento, in imagini, visioni o associazioni, dei contenuti inconsci; in stati del genere è rimossa l'inibizione che la coscienza individuale oppone all'inconscio per il fatto che, di massima, i contenuti di questo le riescono sgraditi e disturbatori. In essenza, a tanto si riduce il metodo che lo Jung chiama dell'« imaginazione attiva », attiva non si sa perché, dato che, secondo le parole stesse dello Jung, esso « si fonda su di un intenzionale indebolimento della coscienza » (1). D'altra parte v'è da considerare la morale psicanalitica generale che esorta ad abbandonarsi alla « Vita », ad « accettare la legge della Terra », assumendo tutte le istanze della parte affettivo-istintiva ed oscura della propria anima. Ora, non occorre possedere una erudizione specializzata per sapere che ogni disciplina introduttiva per la realizzazione superiore di sé si basa invece su di un estremo potenziamento della coscienza, su di un distacco dalla vita istintivo-affettiva e di un completo padroneggiamento di essa. Vi

(1) *Prolegomeni*, pp. 232-233: L'« imaginazione attiva » è un metodo di introspezione « che consiste nell'osservazione del fluire « delle imagini interiori: si concentra l'attenzione su di una effi- « cace ed incomprensibile imagine di sogno o su di una impres- « sione visiva spontanea e si osserva quali trasformazioni l'ima- « gine subisce ». « In tali condizioni si producono serie lunghe « e spesso drammatiche di fantasie, anche visioni, dialoghi interni, « ecc. ». Nel « non raro caso di schizofrenie latenti, questo metodo « può essere molto pericoloso ».

è solo l'incomprensione dello Jung a supporre che quel rilassamento e quella capitolazione della personalità cosciente, che sono l'essenza del suo metodo, possano aver a che fare, per es., con la nozione del Tao, il quale, esplicitamente identificato alla « Via del Cielo », si riferisce ad una spontaneità trascendente. Cosí nel testo taoista che egli ha preteso di « illuminare » psicanaliticamente, valgono per lo Jung come inesistenti i precisi richiami alla « concentrazione », all'assoggettare al « cuore celeste » il « cuore inferiore » attaccato al mondo e ai desideri, paragonato ad un generale rivoltoso da ricondurre all'obbedienza verso il suo sovrano legittimo; al padroneggiamento e alla « distillazione » della parte oscura e femminile dell'anima a che si trasformi in puro *yang* (nel puro principio maschile) [1]. L'aderire ai propri desiderî trascurando la « fissazione della luce » conduce, secondo quel testo, non « al riposo e al vuoto nel cuore » e al Tao, ma lungo la « via discendente » [2]. In realtà, il senso di distensione che prova un individuo scisso o irrigidito se cessa di resistere, se si « apre » e si abbandona, quello che prova un essere piú o meno nevropatico quando riesce a sistemare le sue faccende private con gli istinti, i suoi pensieri inconfessati e la parte inconscia della sua anima — un tale senso lo Jung lo scambia col sentimento di distacco e di liberazione legato agli stati dell'alta ascesi o dell'intellettualità pura iniziatica. Sempre con relazione al taoismo, lo Jung vorrebbe far sua la formula del « ritorno alle origini » — come se i presupposti fossero gli stessi. Secondo ogni veduta tradizionale l'origine del principio cosciente è una forza luminosa dall'alto, secondo lo Jung tale origine è invece l'inconscio collettivo irrazionale, impenetrabile per definizione. Per cui, si vede bene che cosa può significare, nel quadro di

[1] *Gold. Blüte,* pp. 123 sgg.

[2] Si rimanda alla interpretazione del testo taoista in quistione, data nel vol. II, cap. XII, ove, fra l'altro, si è rilevato che il metodo psicanalitico della « imaginazione attiva » risponde a condizioni da cui il testo mette esplicitamente in guardia, perché conducono verso le « diecimila involuzioni » e la « regione dei dèmoni ».

questa seconda concezione, il « ritorno alle origini »: non integrazione e « individuazione », ma regressione.

6. - Il « processo di individuazione ».

Ma prendiamoci la pena di veder piú da vicino in che guisa si svolgerebbe il « processo di individuazione ». Si tratta di accogliere, riconoscere e « realizzare » una serie di archetipi che si presentano nel sogno e in stati analoghi, spontaneamente oppure con un aiuto. Il primo sembra sia quello del *Fanciullo,* che rappresenta « l'aspetto infanzia precosciente dell'anima collettiva » [1] e il contenuto inconscio del quale sarebbe l'impulso a ristabilire un contatto con tale stato. Poi viene l'archetipo della *Donna*. Qui s'incontra la teoria dell'*anima* contrapposta all'*animus*. Il principio cosciente, o Io persona, assume nell'uomo tratti virili, trascurando, comprimendo o tiranneggiando l'aspetto feminile del proprio essere, che è appunto l'*anima* (in latino), legata alle forze inconscie ed affettive degli strati psichici piú profondi. Questa parte inibita dalla coscienza personale vuol farsi però valere egualmente, e compensare o fronteggiare in vario modo l'unilateralezza dell'*animus,* o Io maschile. Tale è l'azione dell'archetipo della « Donna », imagine ereditaria che si « proietta » in diverse forme: ora si identifica alla figura della madre e della sorella, ora a quella della donna amata, sempre con una saturazione dell'essere reale a mezzo della forza fascinosa, o *mana,* propria all'archetipo inconscio ancestrale [2]. Naturalmente, nella mitologia, nei sogni e nelle favole le figure delle Dee, delle Madri Divine, della Vergine, di « Colei a cui si deve obbedire » ecc. rimanderebbero a questo processo di irruzione dell'inconscio: cosí come nei simboli e nelle figure tradizionali di tipo androgine vorrebbe farsi valere inconsciamente l'imagine della fusione dell'*animus* con

(1) *Prolegomeni,* p. 122.
(2) *Io e inconscio,* pp. 91-100.

l'*anima,* della parte maschile con quella feminile e irrazionale inconscio del proprio essere (a ciò si ridurrebbe positivamente, secondo lo Jung, il *Mysterium conjunctionis* di cui si parla nell'esoterismo e nell'ermetismo).

Ma questa parte sotterranea, quest'*anima,* là dove mantiene il suo carattere antitetico autonomo, ha anche gli archetipi-simboli di un demone, di una forza nemica e temibile, Drago, Serpe, ecc. Dal che procede un nuovo stadio del « processo di individuazione ». Può esservi una fase di crisi ([1]). Ma una volta riconosciuta ed accettata l'*anima,* l'archetipo perde il suo carattere di complesso autonomo, le imagini corrispondenti sono depotenziate, perdono il loro *mana,* la loro forza fascinosa. L'ossessione da esse esercitata cessa e il principio cosciente allora realizza la figura di colui che ha vinto il dèmone. Senonché in ciò non vi è nulla piú dell'effetto dell'irruzione di un nuovo archetipo. Si tratta della cosidetta *personalità-mana,* essa stessa imagine atavico-arcaica e collettiva nelle varietà dell'Uomo-Dio, dell'Eroe, del Mago, del Santo, del Capo divino, dell'uomo potente. Vi si lega anche il complesso « paterno » quale la psicanalisi freudiana lo concepisce. Dunque, una nuova ossessione. « Il mago « (cioè il contenuto del nuovo archetipo) ha potuto pren- « der possesso dell'Io solo perché l'Io aveva sognato una « vittoria sull'*anima.* Questa fu una usurpazione, e come « in ogni usurpazione segue ad essa una usurpazione del- « l'inconscio ». Ma se invece l'Io lascia cadere la sua pretesa di vittoria cessa automaticamente anche il potere del complesso paterno, come già di quello materno (archetipo « Donna »). Riconosciutone il contenuto arcaico,

([1]) *Ibid.*, p. 60. Un crollo dell'equilibrio normale, una « rinuncia alle illusioni piú care » sarebbero necessari a che la coscienza sia in grado di capire e assimilare i contenuti prodotti dall'inconscio e tendere ad un nuovo equilibrio. P. 61: Il crollo della persona « è come un piccolo mondo che tramonta e tutto torna al caos iniziale ». Naturalmente, è su tale base che lo Jung crede di poter interpretare i simboli della morte iniziatica, della dissoluzione e del rinnovamento, ecc.

la « personalità-mana », di cui si era divenuti preda, si dissolve e si è ricondotti a sé stessi ([1]).

Come archetipo finale si ha quello che esprime lo stesso *Selbst,* il « Sé » di cui già si disse. Il desiderio di Dio, l'impulso alla divinificazione e tutte le figure divine e sovrumane della religione procederebbero dal potere di quest'ultimo archetipo, e dovrebbero spiegarsi col processo dell'inconscio collettivo che vi si lega. Pari significato avrebbero le varietà dei simboli con carattere di « centro », i « *ma*nd*ala* europei » e sigle analoghe in sogni e visioni. Senonché la sostanza di quest'ultimo archetipo, una volta rivelata dalla psicanalisi, e non piú vissuta nelle « proiezioni », è ciò che di piú confuso ci si possa imaginare. Lo Jung parla, nel riguardo, di uno stato in cui il centro della personalità non coincide piú con l'Io, ma « è, per cosí dire, un punto virtuale fra il conscio e l'inconscio » ([2]). Il *Selbst,* il « Sé », è dato come « un *quid* estraneo e pur vicinissimo » ([3]), come « un irrazionale, un ente indefinibile », a cui l'Io non è contrapposto, « a cui appartiene ed intorno a cui ruota » ([4]), « un ente inconoscibile che supera la nostra facoltà di comprensione ». Ciò, malgrado che l'inconscio, a cui ci si è aperti, avrebbe dovuto esser ormai integrato nella coscienza. « Il *Selbst* — dice lo Jung — ha tanto poco a che fare con l'Io quanto il sole con la terra ». A questo punto « l'Io individuato si sente oggetto di un soggetto ignoto e superiore », sentimento a cui lo Jung crede di poter riferire addirittura le parole paoline: « Non io vivo, ma il Cristo vive in me » — solo che il « Cristo », il « Dio in noi » sarebbe l'inconscio collettivo nella totalità in cui si è inclusi, deducibile, come si è visto, nella sua universalità, dall'« identità di struttura del cervello umano »! ([5]). In ogni modo, il « Sé » resta e resterà sempre una unità ed una entità sopraordinata all'Io co-

([1]) *Io e inconscio,* pp. 139-152.
([2]) *Gold. Blüte,* p. 60; *Io e inconscio,* p. 133.
([3]) *Io e inconscio,* p. 152.
([4]) *Ibid.,* p. 155.
([5]) *Gold. Blüte,* p. 69.

sciente ([1]). Questa situazione viene considerata come « il termine ultimo a cui può giungere la constatazione psicologica » e, insieme, la conclusione di tutto il « processo di individuazione ».

Non è certo il caso di fare una critica a questo balletto di imagini piú o meno patologiche, che lo Jung vorrebbe dare come chiave per la comprensione della esperienza mistica ed iniziatica, solo perché certe figure e certi temi possono presentarsi in questa come in ogni piú banale e disordinato insieme di sogni, di deliri e di divagazioni. In verità, basta un po' di buona volontà e di ingegnosità per trarre quel che si vuole da una materia del genere e « scoprire » dappertutto le fasi del « processo di individuazione », solo che vi appaiano imagini che possono anche esser delle piú banali.

Un punto che, in ogni caso, è significativo, riguarda la strana teoria della « personalità-mana ». Essa ci dice che nell'ideale della personalità virile, signora della parte irrazionale del proprio essere e dotata di poteri non-umani, lo Jung non sa veder altro che l'espressione di una forma patologica, dovuta alla reviviscenza e all'irruzione di un « archetipo » primitivistico ed ancestrale: piú o meno, come nella teoria freudiana circa il « Super-Io », che viene dedotto anche ad una forma di isterìa « autistica ».

Quanto al termine finale misticheggiante, anche se si dovesse andar oltre il piano delle sensazioni di malati che finalmente si liberano dai loro dissidi, è ben evidente non esservi nemmeno una analogia di riflesso con quanto è proprio alle realizzazioni metafisiche ed iniziatiche, queste avendo notoriamente per caratteristica l'*identità* e la *centralità*. Invece nel termine finale di ciò che dovrebbe essere un processo di integrazione, come si è visto, il dualismo sussiste, l'Io gravita intorno ad un *quid* inconoscibile che gli è sopraordinato, che sta a lui nel rapporto di soggetto ad oggetto. Tutto sommato, non

([1]) *Io e inconscio*, p. 80.

si torna forse proprio al punto di partenza, salvo che tutte le resistenze e le inibizioni sono abolite?

In particolare, i riferimenti dello Jung alla metafisica orientale, indù o taoista, sono veramente assurdi. Lo *âtmâ* o il Tao come principio che sta di là da ogni coppia di contrarî — quindi anche dal conscio come coscienza finita e da ciò che cade fuori di essa — non ha la menoma somiglianza con il *Selbst* escogitato dallo Jung, per il fatto che esso resta pur sempre esperienza e luce trascendente, non l'oscillare dell'Io fra il conscio e l'inconscio; inconscio, che anche nel termine finale, come si è visto, resta impenetrabile e sopraordinato a sé stessi.

In genere, va detto che lo Jung non è che dia una « interpretazione psicologica » della metafisica, ma resta in un dominio che dal principio alla fine è mera psicologia e che anche quando vi entri il « collettivo » non cessa di esser semplicemente umano. L'*âtmâ* dell'induismo fa tutt'uno col Brahman, cioè con il principio-base di tutta la manifestazione, cosí come il Tao della tradizione estremo-orientale viene concepito come la realtà suprema, da cui Cielo e Terra traggono fondamento: tutto ciò che vi si riferisce ha dunque un carattere non « psicologico », ma di esperienza trascendente. Lo Jung, poiché di ciò non può far a meno di prender atto, se la cava col dire che si « farebbe un gran torto » a siffatti insegnamenti metafisici se li si dovessero prendere alla lettera, se negli Orientali non si dovessero vedere semplicemente dei « psicologi esprimentisi attraverso simboli ». E aggiunge: « Se è veramente di metafisica che hanno voluto parlare, non vi è speranza di capirli » [1]. E, in effetti, lo Jung non ne ha capito nulla ed ha messo mano su cose di cui in nessun modo avrebbe dovuto occuparsi.

Qui si può accennare anche che il processo delle « proiezioni », nel senso specifico dell'apparire, in imagini o visioni, di contenuti psichici e di forze o principî che, in ultima analisi, fan sempre parte della natura dell'Io, anche se come tali non vengono sùbito riconosciuti, è ben

[1] *Gold. Blüte,* p. 66.

noto nelle tradizioni esoteriche e specialmente magiche. Lo Jung ha potuto constatarlo, avendo trattato del « *Libro tibetano del morto* ». Da questo testo avrà potuto veder anche che non si aspettava proprio la psicanalisi per formulare il principio — eminentemente iniziatico — di *uccidere* le proiezioni riconoscendone e realizzandone il contenuto. Dunque, qui, proprio nulla di nuovo per noi. Ma rimane il fatto che per lo Jung, come per gli psicanalisti in genere, il subcosciente è un sacco in cui si caccia indiscriminatamente ogni sorta di cose, sia i contenuti inferiori della subcoscienza biologica e collettiva, sia ciò che può aver relazione con una vera e propria supercoscienza. E poiché il metodo psicanalitico è il piú primitivo concepibile, è un « aprire » e stare a vedere — naturalmente, è un Sabba, è il rigurgito confuso e caotico di ogni materiale che ci si deve attendere, ad ordinare il quale ogni sforzo psicanalitico è vano. Altrimenti stanno le cose nella via iniziatica, appunto per quel che si è detto, cioè perché discipline preliminari qui s'intendono a neutralizzare le regioni « infere » del subconscio, ad impedire che esso devii, ottenebri od alteri con le sue scorie la manifestazione e la realizzazione cosciente di contenuti super-individuali e super-umani.

Quanto all'opportunità di non inibire questo o quell'istinto nel senso piú volgare del termine, come nel moralismo e nel virtuismo, perché ne potrebbe derivare un avvelenamento ed una falsità nella vita dell'anima — questa è una faccenda « privata » che, in ogni caso, riguarda gradi affatto elementari e non ha a che fare con i còmpiti e le esperienze dell'alta ascesi. Si può concedere un riconoscimento alla « legge della terra » nello stesso stile di sano equilibrio dell'ideale classico, e si possono considerare patologiche certe forme ascetiche cristiane, ossessionate dalle faccende della carne e del sesso. Ma, da ciò, a bandire una religione della parte irrazionale e inconscia del proprio essere e a ridurre l'Io a qualcosa che, privo di vita in sé, gravita intorno ad essa ed in essa deve riconoscere il suo suolo natale, vi è una bella differenza. In ogni modo, circa il punto particolare qui ac-

cennato, l'igiene dell'anima degli uomini scissi della civiltà attuale è una cosa, l'ordine dei valori spirituali è un'altra, mentre è ben visibile che la psicanalisi confonde l'una cosa con l'altra e non esita a dare alla prima — all'« igiene », all'eliminazione dei « disturbi » in individui che per ciò stesso non sono qualificati per nulla di meglio — una decisa importanza rispetto ai secondi.

Che tutto il fantasticato « processo di individuazione » non possa avere che una portata affatto psicologistica, procede pertanto dalle stesse premesse. Infatti che cosa si può sperare di raggiungere con un metodo il quale in altro non consiste, se non nell'osservare sogni e fantasie, o nel provocarne deliberatamente mediante stati di una coscienza indebolita, per arzigogolare poi su di essi, non tanto senza avere dei principî, quanto avendone di sbagliati? In ogni caso, vi è una differenza come di cielo a terra fra la via psicanalitica e quella iniziatica per l'esplorazione degli strati profondi dell'Io. Anzitutto, ripetiamolo ancora una volta, la seconda non ha nulla a che fare con un procedimento psicoterapico, perché parte da un tipo umano sano e normale, del tutto in ordine rispetto alle forze alle quali si appoggia, nello stato umano di esistenza, il senso del suo Io. In secondo luogo, lo scopo vero della via iniziatica è la realizzazione come *supercoscienza* di ciò che si è chiamata la subcoscienza cosmico-metafisica. Per venire a tanto, si è detto dunque che, invece di aprirsi all'inconscio atavico-collettivo, bisogna sciogliersi da esso, neutralizzarlo, perché proprio esso è il « guardiano della soglia », la forza che preclude la visione, ostacola il risveglio e la partecipazione a quel mondo superiore, cui va ricondotta la vera nozione di archetipo: mentre sogni, fantasie, imagini di deliri, imaginazioni soggettive o collettive vanno, di massima, considerate semplicemente come tali, come una sfera affatto priva di un significato superiore ed anzi nemmeno comunque celato.

Una volta riconosciuto tutto ciò, la portata delle teorie dello Jung risulta sufficientemente chiara e la conclusione s'impone: chiunque ritiene oggi che una simile psi-

canalisi fornisca una qualsiasi interpretazione « scientifica » di vedute iniziatiche e di processi come che sia spirituali, deve convincersi che di tali cose egli non ha capito nemmeno il principio e che egli si trova assolutamente fuori strada.

Lo Jung ha scritto: « L'uomo moderno deve stimarsi « quasi felice pel fatto che, quando si è incontrato con « il pensiero e l'esperienza dell'Oriente, la sua piattezza « spirituale è stata tanta, che egli non si è accorto nem- « meno di ciò con cui aveva a che fare. Cosí ora può oc- « cuparsi dell'Oriente sul piano affatto adeguato epperò « inoffensivo dell'intellettualismo, rimettendo inoltre la « cosa agli specialisti sanscritisti » [1]. È proprio quel che deve dirsi per lo stesso Jung, con estensione dei dominî: è una fortuna che questo psichiatra non abbia capito nulla e non abbia saputo vedere che prolungamenti di esperienze di psicopatici e psicoterapie là dove si è incontrato con le vestigia della Sapienza e dell'Arte.

LA DOPPIA MASCHERA

(*Poema del lama Anagarika Govinda*)

Ebbe un sogno - domandate « chi »?
Non importa - *qualcuno.*
Forse voi stessi - sognaste un giorno questo sogno.
Egli stava su di una collina sacra - coronata da un tem-
[pio,
E guardava giú, verso la pianura - e vide gente
Venir su - in lunga, serpeggiante processione.
Vestivano vesti ondeggianti - e portavano maschere stra-
[ne
Raggiunta la sommità - s'inchinarono dinanzi al san-
[tuario,
Dopo aver adorato in silenzio - se ne andarono verso la
[parte opposta.

[1] *Alchemie,* p. 484.

Fu allora che egli notò - che essi portavano due ma-
[schere,
Per cui sembrava - che indietreggiassero
Con la faccia rivolta verso il santuario.
L'aria era satura d'incenso - quando egli entrò nel Tem-
[pio.
Avendo attraversato tre atrii - l'atrio della Devozione
Nel cui centro ardeva la sacra fiamma;
L'atrio della Giusta Condotta - che conteneva le tavo-
[lette della Legge,
E l'atrio della Meditazione - ove la fontana del chiaro
[sapere
Spegne la sete del cercatore - raggiunse finalmente il
[Santo dei Santi:
E d'un tratto si trovò - fra le imagini di *due* divinità.
Non potendosi inchinare dinanzi all'una - senza volgere
[il dorso all'altra
Si ritirò confuso.
Mentre tornava sui suoi passi - gli si avvicinò un sacer-
[dote
Che aveva fra le mani *due* maschere - e che gli disse di
[mettersele.
Cosí egli fece - e quando di nuovo entrò
Il Santo dei Santi - era *vuoto*.

(Trad. di A. W.)

PROSPETTIVE MAGICHE

(SECONDO ALEISTER CROWLEY)

Nell'anfiteatro magico contemporaneo l'inglese Aleister Crowley è una figura di primo piano. Secondo il giudizio comune egli appartiene alla direzione piú « nera », addirittura satanica, e proprio questa forma di apparire fu da lui desiderata, che si faceva chiamare « La Grande Bestia 666 ». In realtà, questa era in larga misura una semplice facciata: da dirsi è semplicemente che il Crowley seguiva la « Via della Mano Sinistra », a ciò possedendo una particolare qualificazione. La sua vita fu estremamente varia e complessa: fu poeta, pittore, studioso di scienze naturali, esploratore, alpinista (con due ascensioni anche dell'Himalaya), prese contatto con organizzazioni segrete d'ogni genere, si vuole perfino che egli abbia avuto una parte occulta in alcuni recenti movimenti politici.

Praticò magia cerimoniale ed evocatoria, e appunto per tal via, al Cairo, egli avrebbe avuta trasmessa, da una entità chiamata Aiwass, una specie di rivelazione, o nuova legge, che egli battezzò « Legge del Telema » *e di cui si fece il banditore. Di essa sono caposaldi due massime:* « Ogni uomo è una stella » - *e:* « Fa quel che vuoi: tale sia la tua suprema legge ». *Formulando la seconda massima cosí, il Crowley, secondo il suo gusto, voleva* épater le bourgeois, *perché il senso effettivo di essa è meno il seguire una sfrenata licenza, quanto l'escludere ogni legge esteriore ed estranea ed assumere quella volontà piú profonda, in funzione di cui ogni uomo appare essere la manifestazione di una forza dall'alto (di una « stella »). Praticamente, la magia del Crowley fu affine a quella tantrica: la magia sessuale e l'uso di droghe vi ebbero grande parte. Si vuole che diversi discepoli del Crowley finissero pazzi o suicidi (le due possibilità che sempre costeggiano la « via diretta »); però lui stesso morí nel 1947 all'età di settantadue anni, sano e in pieno possesso delle sue facoltà.*

I passi che qui riproduciamo tradotti appartengono al « Liber Aleph, the Book of Wisdom or Folly » *che a tuttora (1953) esiste solo manoscritto. Il lettore, a parte un certo sincretismo e un certo barocchismo, vi ritroverà facilmente elementi della disciplina magica tradizionale. Le poche note sono del traduttore.*

De Arte mentis collígendae

1. - *Mathematica.*

Ed ora voglio dirti qualcosa circa la base prima della tua mente. Devi studiar diligentemente la matematica, perché cosí ti si riveleranno le leggi della tua stessa ragione con le sue limitazioni. Tale scienza ti renderà manifesta la tua vera natura, quanto al meccanismo con cui essa agisce; e mostrerà in pura nudità, senza la veste della personalità o del desiderio, l'anatomia del tuo Io conscio. Inoltre per tal mezzo intenderai l'essenza d'in fra le relazioni di tutte le cose e la natura della necessità, e verrai alla conoscenza della forma. Poiché una tale matematica è come il velo ultimo dinanzi all'immagine della verità, per cui non vi è via migliore della nostra santa Kabbala per analizzare tutte le cose e ridurle a puro numero; cosí, la loro natura non essendo piú colorata e confusa, esse potranno esser regolate e formulate in semplicità a mezzo dell'operazione della ragion pura, a tuo grande aiuto nell'opera della nostra Arte trascendentale, mediante la quale il molteplice diviene Uno.

2. - Classica.

Figlio mio, non negligere lo studio degli antichi scritti, nella loro lingua originale. Poiché cosí scoprirai la storia della mente tua, cioé la sua natura considerata come l'ultimo termine di una sequenza di cause e di effetti. La tua mente essendo stata costruita con questi elementi, con tali libri puoi far venire alla luce le tue stesse subconscie memorie. E la tua memoria è come il mortaio nella casa della tua mente, senza il quale non è possibile né coesione né individualità, onde la mancanza di essa è detta de-menzia. E questi libri han vissuto a lungo e son divenuti famosi per esser i frutti di antichi alberi di cui tu sei l'erede diretto, sicché — io ti dico — essi sono piú stretti germani della tua stessa natura che non i libri di germogli collaterali, benché questi siano in sé stessi migliori e piú saggi. Sí, figlio mio, in quegli scritti puoi studiare il modo di raggiungere la vera comprensione della tua stessa natura e di quella dell'intero universo, nella dimensione del tempo: quale la matematica te la rivela in quella dello spazio, cioè dell'estensione. Inoltre mediante siffatto studio il discepolo dovrà comprendere la base del comportamento, il che, come dice uno dei figli della sapienza, fa l'uomo.

3. - Scientifica.

Tempo e spazio essendo le condizioni della mente umana, questi due studi sono fondamentali. Rimane tuttavia la causalità, che è la radice delle azioni e delle reazioni della natura. Anche ciò tu devi ricercare appassionatamente, affinché possa comprendere la varietà dell'universo, la sua armonia e bellezza, con la conoscenza di ciò che lo signoreggia. Tuttavia questa disciplina non è uguale alle prime due, quanto al potere di rivelare il tuo Io; il suo primo uso è l'istruirti nel vero metodo del progresso nella conoscenza, che è, essenzialmente, l'osservazione del simile e del dissimile. Essa farà anche sorgere in te l'estasi del prodigio conducendoti ad un'adeguata comprensione dell'arte magica. Poiché la nostra

magia è solo quella riferentesi a ciò che risiede entro di noi non sviluppato e non analizzato; con quel metodo esso va rischiarato e portato ad uno stato tale, che l'uomo possa avvantaggiarsene. Non è forse un dono inestimabile il frutto dell'albero non solo della conoscenza, ma anche della vita? Perché nell'uomo vi è l'elemento Dio e l'elemento polvere; mediante la nostra magia faremo di questa cosa doppia una sola carne, per ottenere l'impero dell'universo.

De virtute audendi

Ti investo ora del mio potere: Vivi pericolosamente! Il tuo peggior nemico è l'inerzia dello spirito. Gli uomini aborrono soprattutto le cose che li toccano da vicino, temono la luce e perseguitano i portatori di fiaccola. Scruta dunque a fondo tutti gli ideali da cui gli uomini rifuggono, poiché la verità dissolverà ogni paura. Giustamente gli uomini dicono che l'ignoto è terribile; ma a torto essi temono il suo divenire il noto. Inoltre, compi tutti gli atti da cui l'uomo comune si guarda, a meno che tu ne abbia già piena conoscenza; onde possa conoscere l'uso e il dominio, non cadendo nell'abuso e nel servaggio. Poiché il codardo e il temerario non giungeranno alla fine dei loro giorni. Per ogni cosa vi è il suo giusto uso; e tu sarai grande nella misura in cui sarà in tuo potere l'uso delle cose. Questo è il mistero di ogni arte magica, questa è la tua presa sull'universo. E se tu essendo uomo non puoi non errare, erra per eccesso di coraggio anziché di prudenza, perché la base dell'onore umano è l'osare grandemente. Cosa dice Orazio nella terza ode del primo libro: Muori in piedi!

De clavicula somniorum

Riguardo alla meditazione, lascia ora che ti sveli il mistero della chiave dei sogni e delle fantasie. Apprendi

anzitutto che come i pensieri della mente stanno dinanzi all'anima impedendo il suo cosciente rivelarsi, cosí pure la grezza volontà fisica è la creatrice dei sogni dell'uomo comune; e come tu nel meditare devi distruggere ogni pensiero con l'accoppiarlo al suo opposto, del pari devi purificare te stesso a mezzo di un completo soddisfacimento di questa volontà corporale sulla via della castità e della santità che ti è stata rivelata nella tua iniziazione. Una volta conseguito questo interno silenzio del corpo, può avvenire che la volontà vera parli in sogni veridici; poiché sta scritto che Egli dà nel sogno a coloro che ama. Prepàrati dunque su questa via, come si addice ad un buon cavaliere.

De somno lucido

Ora sappi anche che al termine di questa via segreta sta un giardino ove per te è stata preparata una casa di pace. Perché su colui i cui bisogni fisici d'ogni specie non sono davvero soddisfatti scende un sonno lunare o fisico, destinato a rinfrescare e a rintegrare (l'organismo) mediante purificazione e riposo; ma a colui che è puro nel corpo il Signore dona un sonno solare o lucido, nel quale si muovono immagini di pura luce, formate dalla vera volontà. E questo viene chiamato dai cabbalisti il sonno di Siloam, menzionato anche da Porfirio, Cicerone e da altri antichi saggi. Confronta questo insegnamento, figlio mio, con ciò che ti è stato insegnato nel santuario della Gnosi circa la morte del giusto; ed apprendi inoltre non esser, questi, che singoli casi di una formula generale.

De via inertiae

Sulla via del Tao ti ho già detto, figlio mio, ma io voglio ancora istruirti su questa dottrina del far ogni cosa non facendo nulla. Voglio anzitutto che tu intenda

che quest'universo essendo un'espressione dello Zero nella figura della Diade, la sua tendenza è di rilassarsi dalla tensione (relativa alla Diade) mediante le nozze degli opposti in tutte le occasioni in cui questi siano posti in contatto. Cosí la tua natura vera è una volontà dello Zero, o una inerzia, o un non-fare; e la via del non-fare è di non opporre ostacoli al libero funzionamento di questa vera natura. Considera la carica elettrica di una nube, la cui volontà è di scaricarsi in terra e cosí di rilasciare la tensione del suo potenziale. Se ciò avviene in un libero condurre, vi sarà silenzio e oscurità; ma se vi è opposizione, vi sarà calore e luce e un andar infranto di ciò che non vuol permettere il libero passaggio della corrente.

De via libertatis

Non pensare tuttavia che mediante il (semplice) non-agire tu segua la via del Tao, perché la tua natura è l'azione, e ostacolando la scarica del tuo potenziale perpetui e aggravi la tensione. Se non faciliti la natura, essa ti porterà alla malattia (1). È anche assolutamente necessario che tu scopra in ogni caso questa volontà vera, perché tu sei nato nella malattia (*dis-ease*): ove sono molte false o pervertite volizioni; son crescenze mostruose, parassiti e vermi, che a te aderiscono per vizio di eredità o di ambiente, o per cattivo addestramento. E di tutte queste cose le piú sottili e terribili, nemiche implacabili, distruttive della volontà tua, minaccia e tirannide per il tuo stesso Io, sono gli ideali e i valori degli dèi da schiavi, la falsa religione, la falsa etica, la falsa scienza.

(1) Nel testo, giuoco di parole intraducibile fra *to ease* (facilitare, agevolare) e *disease* (malattia, disturbo): *if you ease not Nature, she will bring thee to disease.*

De motu vitae

Impara dunque, figlio mio, che tutti i fenomeni sono effetto di un conflitto, cosí come l'universo stesso è un nulla esprimentesi come la differenza di due uguali, o, se vuoi, come il separarsi di Nuith e Hadith [1]. Per cui ogni connubio (*marriage*) scioglie un complesso piú materiale creandone uno meno materiale; e questa è la nostra via dell'amore, che si eleva d'estasi in estasi. Pertanto cosí ogni potere violento, ogni coscienza, è l'orgasmo spirituale di una passione fra due opposti, fra un principio debole e un principio forte. Cosí luce e calore scaturiscono dal connubio di idrogeno e ossigeno; l'amore sorge da quello di uomo e donna; *dhyâna,* l'estasi, deriva da quello fra Io e non-Io.

Tu devi però tener fermo a questo corollario, che con uno o due di tali connubi si può distruggere l'esasperazione di un qualche complesso solo temporaneamente; estirpare tale complesso dalle radici è l'opera di una lunga consuetudine e di un'approfondita ricerca del suo germe nell'oscurità. Giunti però che si sia al compimento di ciò, un tale speciale complesso sarà per sempre distrutto o sublimato.

Comprendi dunque che ogni opposizione contro le vie della natura crea una violenza. Se il tuo sistema escrezionale non funziona a pieno, dei veleni passano nel sangue e la coscienza resta modificata dal conflitto o dalla mescolanza di elementi eterogenei. Cosí se il fegato non funziona, si ha la malinconia; se sono le reni, si ha il coma; se i testicoli o le ovaie, si ha una menomazione della personalità. Del pari, se intossichiamo direttamente il sangue con estratto di belladonna, si ha un delirio violento e maniaco; se con hashish, ne risulteranno visioni fantastiche; se con diversi germi patogeni, ne

[1] Nuith e Hadith, sono, nella terminologia usata dal C. con un certo riferimento all'antica tradizione egiziana, la Femina e il Maschio cosmici; al disopra di essi, cioè della Diade, il « nulla » o Zero, equivalente al « vuoto », *çûñya,* del buddhismo mahâyânico.

seguirà un disturbo della coscienza, vario a seconda della natura del germe, e via dicendo. Con l'etere si acquista la facoltà di analizzare la coscienza nei suoi varî piani, e cosí per diversi altri tossici.

Ma, nel nostro senso mistico, tutti questi sono veleni, cioè: noi prendiamo due cose diverse ed opposte e le congiungiamo, in modo da costringerle ad unirsi; *a mediare questa unione è una estasi, in tal guisa, che l'elemento inferiore si sciolga in quello superiore* [1].

De sapientia in re sexuali

Considera l'amore. È, questa, una forza distruttrice e corrompitrice da cui molti uomini sono condotti a perdizione. Eppure senza amore l'uomo non sarebbe tale. Il problema è sempre di porre il desiderio in un giusto rapporto col volere. Cosí tu puoi darti al digiuno o banchettare: non vi è altra legge che quella dell'equilibrio. Questa è una dottrina che può essere accettata in genere da ogni uomo di buona razza, a te voglio maggiormente raccomandare l'altra parte della mia sapienza, cioè la necessità di integrare continuamente la tua natura con nuove spose (*mates*) su ogni piano dell'essere, affinché tu divenga il perfetto microcosmo, immagine senza difetto di tutto ciò che è.

Continuando, ripeto che questa formula vale universalmente per l'intera natura. Dovrai tener presente che le ripetute combinazioni, o connubi, ingenerano l'assuefazione, tanto da non seguirne piú l'estasi. Cosí quel mezzo grammo di morfina che a chi si intossica apriva a tutta prima soglie celesti, dopo un anno di uso quotidiano non produce piú alcun effetto. Del pari l'amante non trova piú gioia nell'amplesso con l'amata dopo che l'originaria attrazione fra i due si è placata attraverso ripetute unioni. Poiché questa attrazione è un antagoni-

[1] Sottolineatura nostra; questa frase comprende la chiave della magia dei tossici, o « acque corrosive ».

smo; e quanto maggiore è la polarità, tanto più selvaggia è la forza del magnetismo e la quantità di energia che si libera mediante l'amplesso.

De nuptiis mysticis

Figlio mio, quanto è meravigliosa la sapienza di questa legge dell'amore! In che infinita lontananza si stendono gli oceani di gioie sconosciute dinanzi alla prua della tua nave! Sappi tuttavia che ogni opposizione è chiamata, nella sua essenza, dolore, e che la gioia risiede nella distruzione della Diade. Perciò devi sempre cercare quelle cose, che per te sono veleno, e anzi veleno in massimo grado, per fartele tue mediante l'amore. Ciò che respinge, che disgusta, devi assimilartelo sulla via dell'integrazione. Però non riposare in questa gioia della distruzione di ogni complesso della tua natura, ma tendi strenuamente a quell'unione con l'universo, la cui realizzazione deve distruggerti completamente, tanto che resti solo il non-essere che era al principio.

Pertanto una vita di non-azione non è per te; ritrarsi dall'attività non è la via del Tao; tale via è piuttosto quella dell'intensificazione e dell'universalizzazione di ogni unità della tua energia, su ogni piano.

Ultima thesis de amore

Perciò, figlio mio, bada bene, non devi inchinarti dinanzi a falsi idoli e ideali, né scagliarti contro di essi, a meno che non sappi esser questa la volontà tua.

In tale campo sii prudente e silente, discernendo sottilmente e con acume la natura della volontà entro di te, tanto da non scambiare la paura con la castità o la collera col coraggio. E poiché i ceppi sono antichi e grevi, e le tue membra rattrappite e distorte per via della loro compressione, avendo rotti tali ceppi, va piano per un breve tempo, finché l'antica elasticità ritorni e tu possa camminare, correre e saltare naturalmente e con gioia.

E questi vincoli essendo quasi universali, non esitare anche a dichiarare la legge della libertà e a render nota ogni verità che a ciò si riferisca.

De Tauro

Quanto al Toro, esso è il voler tuo, continuo e instancabile, la cui lettera è *Vau,* che è sei, numero del sole. È perciò la forza e la sostanza del tuo essere; ma, oltre a ciò, è lo ierofante nel Toro, come se fosse detto: « Che la tua volontà ti conduca nel tempio della Luce! ». E nei riti mithriaci il toro veniva ucciso in modo che il suo sangue si versasse sull'iniziando, per dotarlo di questa forza e di questo potere di operare. Anche nel paese degli Indi il toro è sacro a Çiva, dio di quel popolo, e per essi vale come il distruttore di tutte le cose che gli si oppongono. E questo dio è anche il *phallus,* perché siffatta volontà opera attraverso il sesso, come sta scritto nella nostra stessa Legge. Ancora, Apis, il toro di Khem, ha Kephra, lo scarabeo, sulla sua lingua, il che sta a significare che è a mezzo di questa volontà e di questa opera che il sole dalla mezzanotte volge verso l'aurora. Tutti questi simboli sono assai simili nella loro natura, anche se gli schiavi del Dio degli schiavi nella semplicità della verità han letto solo la loro propria formula. Poiché non vi è nulla di cosí piano, che l'ignoranza e la malizia non possano confondere e interpretare alla rovescia, cosí come il pipistrello è abbagliato e confuso dalla luce solare. Vedi dunque di comprendere questo Toro nei termini della Legge di questo nostro eone di vita.

De Leone

Del Leone, figlio mio, sia detto che esso è il coraggio della tua virilità, che balza su ogni cosa e la ghermisce come sua preda. La sua lettera è *Teth,* la cui implicazione è un serpente, e il suo numero è nove, cui si lega

Aub, il fuoco segreto di Obesh. Nove è anche di *Jesod,* nel quale il mutamento si unisce alla stabilità. Ma nel « *Libro di Toth* » esso è l'Atu chiamato vigore, il cui numero è dodici, con Aud, la luce òdica della magia. E vi è figurato il Leone, anzi LA BESTIA, e la nostra Signora BABALON con le mani sulla sua bocca, per dominarlo. Vorrei qui che tu ben notassi come questi nostri simboli sono apparentati e fluiscono l'uno nell'altro, perché ogni anima partecipa in propria misura al mistero della santità. Ma ora lascia che ti mostri come questo Leone del coraggio è piú specialmente la luce in te, cosí come Leo è nella casa del Sole che è il padre della luce. Ed è cosí: la luce tua, conscia di sé stessa, è la fonte e l'incitatrice del tuo volere, che essa spinge a balzare innanzi e a conquistare. Per cui la sua natura è anche forte di audacia e di gioia del combattimento; se no tu dovresti temere ciò che ti è dissimile ed evitarlo, onde la tua separatività aumenti. A causa di questo, chi difetta di coraggio diviene un fratello nero, mentre osare è la corona di ogni tua virtú, è la radice dell'albero della magia.

Altera de Leone

Nella prima delle tue iniziazioni, quando la benda fu allontanata dai tuoi occhi, fosti condotto al trono di Horo, il signore del Leone, e da Lui fosti reso saldo contro la paura. Inoltre nel *Minutum Mundum,* carta dell'universo, è la via del Leone a collegare le due piú alte facoltà dello spirito tuo. Ancora, è Mau, il sole nello splendore del pieno meriggio, che viene chiamato il Leone, regalmente, nella nostra santa invocazione. Sechmet, la nostra Signora, è raffigurata come una leonessa, giacché essa è quella brama di Nuith per Hadith che è la impetuosità della notte verso le stelle e la necessità loro; per cui essa è anche il vero simbolo della tua stessa fame di compimento, la passione della luce tua di osar tutto per la realizzazione. È poi il possesso di quella qualità

a determinare la tua virilità; perché senza di essa tu non saresti spinto verso la magia e la tua volontà sarebbe una sopportazione e una pazienza da schiavi sotto la frusta. Per tal ragione, il Toro essendo un attributo di Osiride, per i Maestri di questo eone era necessario presentarlo piú specialmente nell'incarnazione di un leone, e il mio verbo è anzitutto una parola di illuminazione e di emancipazione del volere, che ad ogni uomo dà una sorgente interna per determinare la Sua volontà, affinché egli compia questa volontà, e quella di nessun altro. Sorgi dunque, figlio mio, àrmati e affrèttati alla battaglia.

De viro

Apprendi ora che questo Leone è una naturale qualità nell'uomo, però segreta, per cui egli non ne è consapevole, a meno che sia un adepto. Perciò ti è anche necessario conoscere, con la testa della Sfinge. E la tua libertà è che l'impulso del Leone si faccia conscio a mezzo dell'uomo, senza di ciò tu non essendo che un automa. Inoltre questo uomo ti fa intendere l'ambiente e ti fa adattare ad esso; altrimenti, privo di discernimento, andrai ciecamente lungo un sentiero perduto. Ogni stella nella sua orbita non mantiene ostinatamente il suo impulso; ma sente ogni altra stella, e la sua vera natura consiste nel far cosí. Oh quanti io ho visto persistere in una direzione fatale, soggiacendo alla credenza che la loro morta rigidità sia esercizio del volere! La lettera dell'uomo è *tzaddi,* il cui numero è novanta, essenza dell'acqua, la quale si adatta perfettamente al suo recipiente, cerca continuamente di tenersi a livello, penetra e dissolve la terra, resiste ad ogni pressione malgrado la sua adattabilità; riscaldata, essa divien la forza capace di azionare grandi macchine; gelando, essa sa spaccare rocce. Figlio mio, cerca di rettamente conoscere!

COMMIATO

A chi ci ha seguiti fin qui è giunto il momento di dire qualche parola di commiato, i còmpiti che il « *Gruppo di Ur* » si era proposti nell'organizzare questa raccolta di monografie essendo ormai, ad un dipresso, esauriti.

Noi ci siamo indirizzati ai pochi che una vocazione superiore rende insoddisfatti di ogni valore e realizzazione dell'ordinaria vita umana, per dar loro un senso delle vie, delle verità e degli orizzonti proprî a ciò che ha nome di tradizione iniziatica o tradizione segreta. In modo preciso abbiamo indicato il limite che separa queste discipline dalle forme « spiritualistiche » ed occultistiche, forme mistificatorie e spesso addirittura ciarlatanesche che oggi, in tale dominio, hanno una diffusione quasi epidemica fra un pubblico spurio e dilettantesco. Circa la psicanalisi e la metapsichica, su queste escogitazioni recenti che oggi tanto fan colpo sui provinciali dello spirito, abbiamo detto che cosa si deve pensare. In pari tempo, abbiamo denunciato ogni confusione della realtà iniziatica tanto coi dominî di competenza della scienza profana che col mondo del misticismo, della morale e della religione. Ci siamo quindi preoccupati essenzialmente di dare un insieme di insegnamenti aventi attinenza soprattutto con la pratica, con la realizzazione, corroborandoli con la relazione di esperienze effettivamente vissute, come pure con testi tradizionali e riferimenti, varî ma sempre convergenti nell'unica direzione. È, questa, una direzione a cui, rispetto ad altri atteggiamenti nello stesso dominio iniziatico, è proprio uno speciale risalto dato ai concetti della libertà, del potere, della virilità spirituale.

Nei tre volumi delle presenti monografie si è comunicato quanto era nelle nostre possibilità, in ordine al còmpito accennato. Non abbiamo messo su scenografie « occulte », abbiamo parlato con sufficiente chiarezza non illudendo nessuno con promesse sensazionali e con quel cerimoniale di mistero che sembra d'obbligo in molti che oggi smerciano i sottoprodotti dell'esoterismo e dello

yoga. Di ciò che abbiamo offerto, ognuno farà — secondo la sua qualificazione e il suo interesse — l'uso che crede: punti sufficienti di riferimento per andar avanti per un buon tratto da sé, sia nello studio, sia nella pratica, qui sono stati dati, a chi ha intelletto: in una certa varietà, intesa ad andar incontro a quella delle inclinazioni individuali. Ciò che di piú qualcuno può desiderare, difficilmente saprebbe esser trovato in una qualsiasi esposizione scritta.

Nel dominio pratico, abbiamo spesso detto che le condizioni dell'epoca attuale, sia collettivamente che nei singoli, sono quanto mai sfavorevoli per uno sviluppo trascendente dell'Io e che, almeno per un buon tratto della via, ognuno è lasciato piú o meno a sé stesso. Egli presto si scoraggerà se non dispone di una calma fermezza e di una energia sottile, se cercherà conferme e risultati diretti, tangibili, se, non abbastanza serio nella sua vocazione, si creerà illusioni. D'altra parte è certo che chi, sia pure in un lampeggiamento, ha avuto il senso della realtà trascendente, non potrà piú cancellarlo. « Il morso del Drago non si cicatrizza ». Qualcosa avrà preso forma nella sua anima, che sussisterà anche senza una precisa coscienza e malgrado ogni tumulto, qualcosa, da cui egli potrà sempre trarre la forza di attendere, di persistere, di riprendersi, di osare.

Una sorgente ulteriore di fermezza può venire dall'idea che, per accresciuta che pur sia la distanza, da quelli dell'altra sponda si è conosciuti e si è attesi: cosí come con strana chiarezza certi suoni delle valli giungono sino al sommo dei monti, ogni retta intenzione viene percepita. È del secondo Manifesto dei Rosacroce l'idea che « i pensieri, congiunti alla volontà reale del lettore, sono capaci di far conoscere noi a lui e lui a noi ». Nello stesso testo si parla anche di una appartenenza alla catena iniziatica, la quale non ha a che fare con quella ad organizzazioni o « società » visibili e nominabili, che non si compie con cerimonie, ma *di fatto,* perfino senza saperlo, quando la volontà giusta è presente e si procede nella giusta realizzazione.

Nelle condizioni attuali, anche a questa idea bisogna dar risalto: oggi, che le sette si moltiplicano e una tendenza aggregatrice si fa valere dappertutto. Si diffidi da tutto ciò che ha un carattere comunque esteriore e da tutti coloro che presumono di poter fornire quel che solo con un'azione eccezionale dall'interno si può raggiungere — in virtú del fuoco della conoscenza e della concentrazione. Si sia, in ogni modo, sinceri — sinceri fino ad esser spietati — nell'esaminare che cosa veramente si vuole: perché senza di ciò, causa l'interna menzogna, il giusto agire non è possibile. Se però è veramente alla realizzazione iniziatico-magica che si tende, si ricordi senza infingimenti l'antico detto: La via ad essa è « come l'andar su di un fil di spada ». Per cui, nel caso, meglio è rinunciare ad un'impresa che sorpassa le proprie forze che non giuocare con dei vani surrogati.

Alla fine della nostra fatica, è stato necessario ripetere francamente tutto questo. Non si tratta, per noi, di andare incontro alla debolezza o alle illusioni di nessuno. Non a bambini, ma a persone cresciute e serie noi ci siamo rivolti. Avendo noi dunque sgombrato sufficientemente il terreno e contribuito — lo speriamo — ad una necessaria opera di chiarificazione, resta ad ognuno, che abbia ben misurato sé stesso, far un uso adeguato di quanto si è esposto fin qui. E che un tale uso gli sia fausto, tale è l'augurio di noi — del « *Gruppo di Ur* ».

INDICE DEI NOMI E DEI TESTI
(dei tre volumi)

INDICE

I

II

III

IV

V

VI

VII

VIII

IX

X

XI

XII